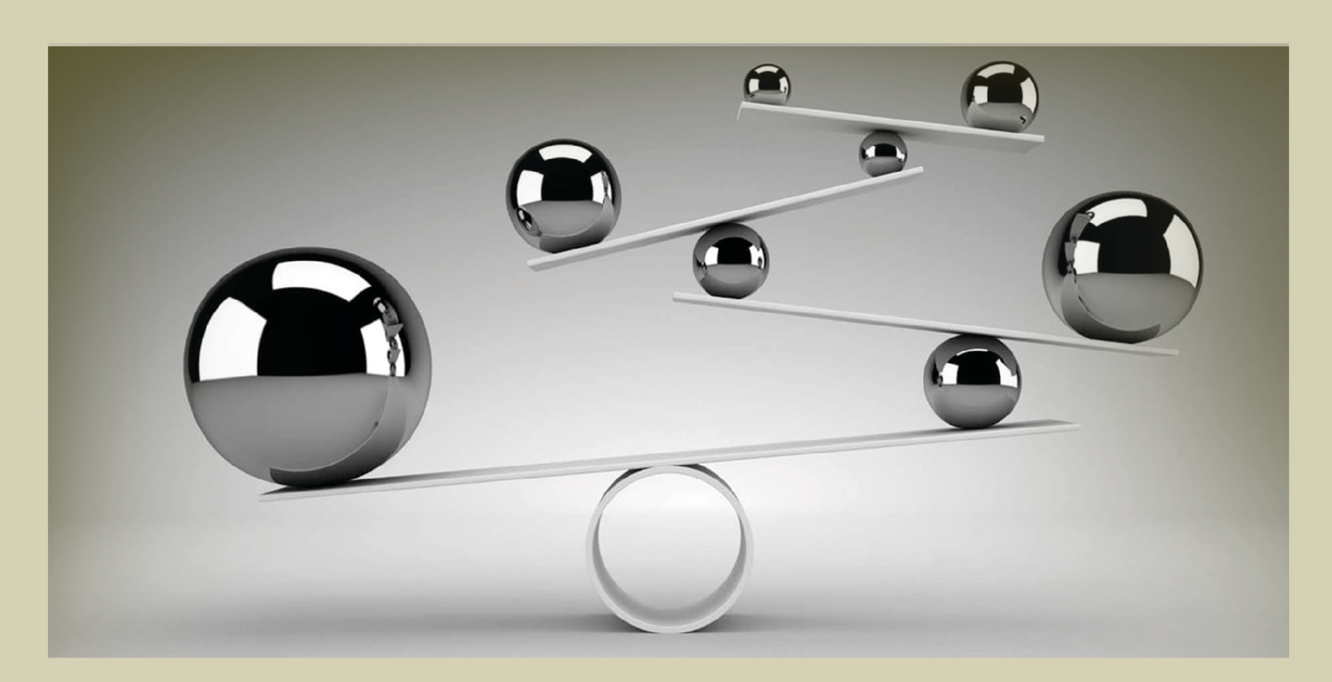


دراسة تأصيلية مقارنة بالنظريات الوضعية



د. أبونصر بن محمد شخار



نظرية العدالة الاجتماعية في التشريع الإسلامي

د. أبونصر بن محمد شخار





توالت على البشرية في العقدين الأخيرين سلسلة من الأزمات الاقتصادية صاحبها استقطاب حادّ ومتسارع في توزيع الثروة، أدّى إلى نتائج وخيمة على الأسرة والمجتمع والبيئة وسعادة الإنسان، وهذا الوضع أثار موجة من الاحتجاجات الاجتماعية في الشرق والغرب، وكان الشعار الأكثر حضورا في خضم هذا التدافع الاجتماعي والسياسي هو المطالبة بتحقيق "العدالة الاجتماعية"، ولأن هذه القضية تتسم بتعقيد كبير يمتد جذوره إلى اختلاف الرؤى الكونية؛ فقد أدّى هذا إلى تباين كبير في فهم دلالاتها وآلياتها والأصول الفكرية التي تتأسس عليها، والمآلات التي تتغياها، ومما زاد الأمر اضطرابا في المجتمع الإسلامي ندرةُ الدراسات الإسلامية والعربية المعاصرة التي تناولت الموضوع انطلاقا من الأصول الفكرية للمجتمع المسلم، دون الاقتصار على نقل الأدبيات الغربية في الموضوع وشرحها.

وتأتي هذه الدراسة لتسهم في ضبط هذا المفهوم، والكشف عن الرؤية الإسلامية في قضية "العدالة الاجتماعية"، ولتعرض النظرية القانونية المتكاملة للتشريع الإسلامي فيها، وذلك ببيان مقوّماتها الفلسفية ومقاصدها الكلية، واستقراء آلياتها في مختلف أبواب التشريع، ومقارنتها بأهم النظريات الوضعية المعاصرة.

المؤلف

الايداع القانوني: مارس 2021
ردمك:0-54-553-9931-978
ISBN: 978-9931-553-54-0







نظرية العدالة الاجتماعية في التشريع الإسلامي

دراسة تأصيلية مقارنة بالنظريات الوضعية

نظرية
العدالة الاجتماعية
في التشريع الإسلامي

إعداد:

د. أبونصر بن محمد شخار



العنوان: **نظرية العدالة الاجتماعية في التشريع الإسلامي**

دراسة تأصيلية مقارنة بالنظريات الوضعية

تأليف وإعداد: د. أبو نصر بن محمد شخار

الناشر: 

رقم الهاتف/الفاكس: 213.29.26.22.58+

العنوان: ص. ب 19 القرارة ولاية غرداية الجزائر. 47110.

البريد الإلكتروني: Ettourath.editions@gmail.com

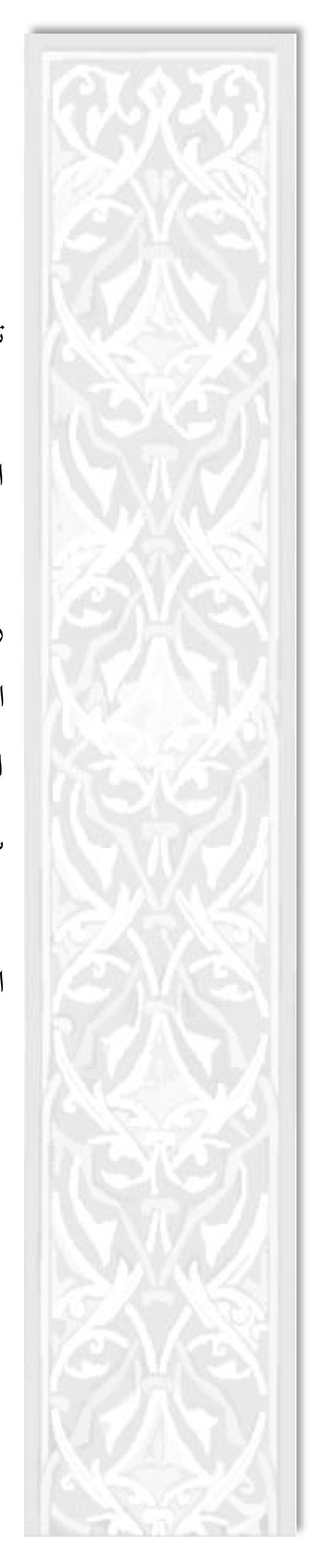
سنة الطبع: الطبعة الأولى

شعبان 1442هـ/ مارس 2021م

الإيداع القانوني: مارس 2021م

ISBN : 978-9931-553-54-0





أصل الكتاب:

أطروحة **دكتوراه**، قُدمت في كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا (IIUM)

نوفمبر 2019م

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

تُعدّ قضية "العدالة الاجتماعية" من أهم القضايا الاجتماعية والسياسية قديما وحديثا، وكانت سببا محوريا لقيام ثورات عديدة في التاريخ البشري القديم والحديث والمعاصر، ولا تزال الشغلَ الشاغل للناشطين في السياسة وحقوق الإنسان وحركات المجتمع المدني، وهي القضية الأكثر حضورا في الدراسات المعاصرة في الفلسفة السياسية والقانون، وتتباين الرؤى والنظريات في مفهوم العدل الاجتماعي وفي وسائل تحقيقه، وتختلف في تحديد شكل المنظومة القانونية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تتيح "أعدل" توزيع للفرص بين أفراد المجتمع للتمتع بالحقوق، والحصول على النصيب "العادل" من ثروة المجتمع، وكبح فروقات الثروة الكبيرة التي تؤدي إلى زعزعة الاستقرار وانتشار الفقر والاستغلال.

ويزداد حضور الموضوع أكثر في العقود الأخيرة، بحيث يشهد العالم تزايدا متسارعا في فروقات الثروة، بين الأفراد وبين الدول، وزيادةً مطّردة في معدلات الفقر، فحسب إحصائيات مركز أبحاث مجموعة Credit-suisse لسنة 2017 فإن 0.7٪ من البشر يحوزون على 45.9٪ من ثروة العالم، و70٪ من البشر يتقاسمون 2.7٪ من ثروة العالم[1]، مما أدّى إلى توالي الأزمات المالية والاقتصادية، وما نتج عنها من آثار سلبية على السلم الاجتماعي، من هنا أصبح موضوع مراجعة المنظومة الرأسمالية المعاصرة -في جانبها الاقتصادي والقانوني والسياسي، وفي منطلقاتها الأيديولوجية الفكرية- أمرا حاضرا بجدية في الأوساط البحثية، مع القناعة بوجود مشكلات هيكلية في النظام العالمي؛ بحيث لم تعد السياسات الضريبية وبرامج

---

(1) Credit-suisse Research Institute, Global Wealth Databook 2017, p21. Oxfam, January 20, 2014a, Working for the Few: Political Capture and Economic Inequality. Oxfam, January 2015, Wealth: Having It All and Wanting More.

التأمين الاجتماعي قادرة لوحدها على الحدّ منها، كما أن الآثار السيئة لهذا النظام على الإنسان والمجتمع والبيئة تستوجب منهجيات تحليلية أكثر رحابة وتحررا من الإطار المادي الضيق.

وفي هذا السياق تزداد مسؤولية المسلم ليسهم إسهاما مؤثرا في هذا النقاش العالمي الجاد، ويعرض ما لديه من نظرية تشريعية تهدي البشرية إلى سواء السبيل، وتأكدت هذه المسؤولية لما انتقل هذا النقاش إلى الدائرة الإسلامية موازاة مع حراك الثورات العربية، وما حملته من شعارات متعلقة بقضية "العدالة الاجتماعية" بشكل مكثف، فلم يعد مقبولا أن يقف المسلمون موقف المتلقي السلبي الذي لا تتعدى نظرته للموضوع الترجمة والشرح لمنظومات مستوردة منبتّة عن سياقهم الاجتماعي والتصوري، من دون إسهام حقيقي مستهدٍ بحكمة الوحي والميراث الفكري الضخم للأمة.

وتحقيق العدالة يعدّ من المقاصد الكبرى لإرسال الرسل وإنزال الكتب: **﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾**(1)، ومن تمام الكمال للتشريع الإلهي أن يكون له منظوره الخاص لقضية "العدالة الاجتماعية" ومفهومها وفلسفتها، يتأسس على تصورٍ كوني شامل، تتوزع آلياته التنفيذية على مختلف الفروع التشريعية التي تضبط المعاملات المالية والسياسية والاجتماعية والأسرية، لتكوِّن منظومة قانونية متكاملة تقصد إلى تحقيق العدل والإحسان وسعادة الفرد ورفاه المجتمع.

وتأتي هذه الدراسة محاوِلة الكشف عن الرؤية المتكاملة للتشريع الإسلامي حول قضية العدالة الاجتماعية، مبيِّنة لفلسفتها ومقوّماتها وآلياتها ومقاصدها الجزئية والكلية، ومجيبة عن الإشكالات المعاصرة في الموضوع من منظور التشريع

---

(1) سورة **الحديد**، الآية 25.

الإسلامي، مع جمعٍ منهجي لشتات الفروع الفقهية التي تقيم حدود هذه النظرية وأركانها، والمقارنة المستمرة بالنظريات الوضعية السائدة في الوقت المعاصر.

فكانت أهداف هذه الدراسة:

1. بيان الإطار المفهومي الذي تستند إليه نظرية العدالة الاجتماعية ضمن الرؤية المعرفية الكونية لرسالة الإسلام، والوقوف على موقع قضية العدالة الاجتماعية من مقاصد الشريعة الإسلامية وفلسفتها، ومقارنتها مع أهم النظريات الفلسفية المعاصرة.
2. إبراز التصوّر الإسلامي لجدلية الكفاءة الاقتصادية والعدالة الاجتماعية من خلال التحليل المقاصدي المستبصر بأصول الاقتصاد الإسلامي.
3. تحليل أهم آليات السياسية المالية التي تؤسس للعدالة الاجتماعية في التشريع الإسلامي، مع المقارنة بأنظمة الرفاه المعاصرة.
4. دراسة أنظمة الرفاه المجتمعي والأسري في التشريع الإسلامي، وتحليل الأسس التصورية لنظرة الإسلام لسعادة الفرد والأسرة والمجتمع، مع اهتمام خاص بموضوع المرأة الذي أصبح من سمات البحث المعاصر في القضية.

ولا ريب أن أهمية هذه الدراسة تكمن في الحضور المكثف لموضوعها في العقود الأخيرة، مع ندرة الدراسات العربية والإسلامية الأصيلة في الموضوع، والمنطلقة من الرصيد الفكري لهذه الأمة، كما أن لأهمية هذه الدراسة وجوها أخرى يمكن إجمالها في هذه النقاط:

1. نظرا لارتفاع نسب الفقر في كثير من الدول الإسلامية وفي العالم، وازدياد فوارق توزيع الثروة، وما صاحب ذلك من كثافة النقاش حول وسائل الخروج من هذه الورطة المتفاقمة؛ يأتي هذا البحث ليحاول الإسهام في هذا النقاش، ببيان النظرة الإسلامية وتقديمها في قالب علمي معاصر، مع المقارنة مع مختلف الأنظمة الفلسفية والسياسية والاقتصادية الوضعية.

2. إن الصـياغة العامة لنظرية العدالة الاجتماعية تبرز الجانب الإنسـاني في شريعة الله تعالى، وتؤكد على الفعّالية الحضـارية للفقه الإسـلامي، وصـلاحيته لكل زمان ومكان، كما تجلّي الروح المقاصـدية للتشريـع الإسـلامي لتجعله مفتوحا على التحليل العقلي.
3. الإسـهام في تطوير منهجية التحليل المقاصـدي وفن النظريات الفقهية، وذلك بتقديم بحث يحاول انتهاج منهج مقاصدي يتحرّى أقصى درجات المعقولية في تحليلاته، مسـتندا إلى عدد كبير من الدراسـات الإحصـائية المعاصرة، من عدة تخصصات معرفية، مع رصف أشتات الفروع التشريعية في نظرية قانونية كلية، لتقديم القانون الإسلامي في ثوب معاصر قشيب، يحفظ له حضوره العلمي، ويثبت له تأثيره في التغيير الاجتماعي والسياسي، خاصة مع المحاولات الحثيثة لتحييده عن معترك الحياة.

وواجهت الدراسة عدة صعوبات، لعل أشدها هو الحاجة إلى تحليل مستند لعدة تخصصات (Multidisciplinary)، كما أن منهج التحليل المقاصدي يستدعي الرجوع إلى عدد غير قليل من الدراسات الإحصائية في الاقتصاد والاجتماع؛ لعرض المقصد الشرعي في ثوب علمي مستند إلى دراسات إحصائية، فلا يمكن الاعتماد على تأملات تَحكُّمية يقوم بها الفقيه، فالعلم المعاصر له منهجيته الخاصة في وصف الواقع وبيان المآلات، كما أن المصداقية تحتّم علينا أن تكون أغلب الأبحاث المعتمَدة في تحليل النظريات الوضعية من خارج الدائرة الإسلامية، وهذا يضيف للبحث صعوبة أخرى.

واعتمدت الدراسة المناهج الكيفية (Qualitative) للطبيعة القانونية والفلسفية للبحث، كما توسلت منهجية التحليل المآلي (Legal Impact Analysis) لردم الشقة بين المناهج المعيارية والوصفية (normative vs descriptive)، وبخصوص الاعتماد على الدراسات الإحصائية فقد اعتمدنا منهجية التحليل الثانوي (Secondary analysis).

وهذه الدراسة في أصلها رسالة للدكتوراه بعنوان: "نظرية العدالة الاجتماعية في التشريع الإسلامي، مقوّماتها وآلياتها وتطبيقاتها"، تقدمتُ بها في كلية "معارف الوحي والعلوم الإنسانية" بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا (IIUM)، ونوقشت يوم 07 نوفمبر 2019م، وقد أجريتُ عليها بعض التعديل والتهذيب مع حذف بعض أجزائها لتكون مناسبة للنشر، فالشكر موصول لكل من أسهم في إتمام هذا العمل من أساتذتي الأفاضل، والتحية مهداة لكل من ساندني من أهلي الأحباء وأصدقائي الأعزاء وإخواني الأكارم، **والحمد لله تعالى الكريم** أولا وآخرا على توفيقه وتيسيره ولطفه.

أبونصر
nacer37@gmail.com

القسم الأول:
التأسيس المفهومي والفلسفي لقضية العدالة الاجتماعية

الفصل الأول:

العدالة الاجتماعية: تحليل مفهومي

أولا: "العدالة": حفر في المفهوم

"العدالة" هي المصطلح الأساسي والمحوري في عبارة "العدالة الاجتماعية"، ووصفها بـ"الاجتماعية" يقصرها على تصور أخص سنتطرق إليه في المطلب اللاحق بإذن الله تعالى، وقبل الحفر عميقا في الدلالات المفهومية يجدر بنا الانطلاق من تأسيس لغوي للفظة، إذ المعنى اللغوي يحدّد جذر الدلالة للاصطلاح الشرعي، ثم تضيف إليه الشريعة -أو غيرها من الفنون- أوصافا وأبعادا ليتكوّن مفهومٌ مركّب جديد، لا يخرج من إطار المعنى اللغوي الأصلي، والفائدة من معرفة المعنى اللغوى هو الوقوف على مقاصد اختيار الشارع للفظٍ مخصَّص ليدلّ على مفهوم شرعي معيَّن، وهذا يعين على مزيد استكناهٍ لمفهوم الاصطلاح الشرعي[1].

يرى ابن فارس في المقاييس أن جذر "عدل" يرجع إلى أصلين متقابلين: "أحدهما يدل على الاستواء، والآخر يدلّ على الاعوجاج"[2]، ولكن من خلال بسطه للأمر يترجّح لنا أن المعنى الأصلي هو الاستواء والمساواة، أما الاعوجاج فهو معنى فرعي يرجع للمعنى الأصلي، إذ الاعوجاج حيد عن الشيء إلى عديله أو مساويه أو نظيره، فهو بمعنى "أن تَعْدِلَ الشيء عن وجهه فتميله"[3]، ويتفرق المعنيان بحرف

---

(1) بخصوص العلاقة بين المعنى اللغوي والاصطلاح الشرعي ينظر: أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني، الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ-1997م)، ص45.

(2) أحمد بن زكريا أبو الحسين ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون (بيروت: دار الفكر، د.ط، 1399هـ/1979م)، ج4، ص246.

(3) الخليل بن أحمد أبو عبد الرحمن الفراهيدي، **كتاب العين**، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي (بيروت: دار ومكتبة الهلال، د.ط، د.ت)، ج2، ص39.

الجر "عن"، ففي تفسير قوله تعالى: ﴿فَلاَ تَتَّبِعُوا الْهَوَى أَنْ تَعْدِلُوا﴾[1] أورد الزمخشري تفسيرين: "أَنْ تَعْدِلُوا يحتمل العدل والعدول، كأنه قيل: فلا تتّبعوا الهوى كراهة أن تعدلوا بين الناس، أو إرادة أن تعدلوا عن الحق"[2].

ومن مشتقات العدل: "العِدلان" وهما حملا الدابة من الطرفين، والمعادلة: المساواة، كما تستعمل لفظة "العدل" بمعنى الفدية، وهي قيمة الشيء ومقابله، ومنها قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَعْدِلْ كُلَّ عَدْلٍ لَا يُؤْخَذْ مِنْهَا﴾[3]، أي "وإن تفد كل فداء، والعدل الفدية"[4].

وبين العدالة والمساواة تداخل في المعنى اللغوي، فليست كل مساواة عدالة ولا كل عدالة مساواة، ويُستعمل وصف "العَدل" للمكافئ من غير جنسه، وهو يُدرَك بالبصيرة، أما "العِدل" فللمساوي من الجنس نفسه، ويُدرَك بالحواس[5]، فالمساواة مقابلة حسية، والعدل مقابلة عقلية، يقول الفراء: "العدل ما عادل الشيء من غير جنسه"[6]، والظاهر أنه يقصد "ما كافأ" نفيا للدور.

ولأن العدالة مقابلة غير حسية بين أمرين فهي تحتكم إلى معيار عقلي وأخلاقي وقانوني، لهذا عُرِّفت عند بعض اللغويين بأنها "الحكم بالحق"[7]، أو "بما قام في

---

(1) سورة **النساء**، الآية 135.

(2) أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، تحقيق: عبد الرزاق المهدي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت)، ج1، ص575.

(3) سورة **الأنعام**، الآية 70.

(4) الزمخشري، **الكشاف**، ج2، ص36.

(5) الحسين بن محمد أبو القاسم الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق: صفوان عدنان داودي (دمشق: الدار الشامية، د.ط، 1412هـ)، ص551.

(6) محمد بن مكرم ابن منظور، **لسان العرب** (بيروت: دار صادر، ط1، د.ت)، ج11، 432.

(7) الخليل، **العين**، ج2، ص38.

النفوس أنه مستقيم"[1]، ومن هذا قوله تعالى: **﴿وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾**[2].

ولعلّ القول بأن العدل ضد الجور قول يتجاوز المعنى اللغوي ليدخل في المعنى الاصطلاحي، لأن مطلق المكافأة بين أمرين هو عدلٌ لغةً، فإن وقع التعسّف في تلك المعادلة أصبحت جورا بالمعنى الشرعي والقانوني والأخلاقي، ولكنها دوما عدلٌ بالمعنى اللغوي، ومن هذا المعنى قوله تعالى: **﴿ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾**[3]، أي يساوون بربهم شركاء[4]، فرغم أنهم يساوون بين مختلفين إلا أن القرآن الكريم استعمل لفظة "العدل" بمعناها اللغوي.

ونقيض "العدل" اصطلاحا "الظلم"، بمعنى "وضع الشيء غير موضعه تعدِّيا"[5]، وعَدْلُ الشيء بغير عديله، وليس غريبا أن يتّحد الظلم والظُّلمة في الجذر، فالظلمة الحسية تمنع من ملاحظة المساواة بين المتحدين في الجنس، كما أن ظلمة العقل والقلب تحجب البصيرة عن رؤية العدل المعنوي.

وبتتبع لفظة العدل ومشتقاتها في القرآن الكريم نجدها على استعمالين: لغوي وشرعي، أما اللغوي فيجمعها جميعا معنى المساواة والمقابلة والفدية، ومن ذلك قوله تعالى: **﴿وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَهُمْ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾**[6]، أو قوله تعالى: **﴿أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ﴾**[7]، ومعنى الفدية في قوله تعالى: **﴿وَلَا يُقْبَلُ**

---

(1) ابن منظور، **لسان العرب**، ج11، ص430.

(2) سورة **الأعراف**، الآية 181.

(3) سورة **الأنعام**، الآية الأولى.

(4) محمد الطاهر بن عاشور، **التحرير والتنوير** (تونس: دار سحنون، 1997م)، ج7، ص128.

(5) ابن فارس، **مقاييس اللغة**، ج3، ص468.

(6) سورة **الأنعام**، الآية 150.

(7) سورة **المائدة**، الآية 95.

مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ﴾[1]، والتناسب في قوله تعالى: **﴿الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ﴾**[2]، أي "متناسب الخلق من غير تفاوت فيه"[3].

أما استعمال المعنى الشرعي في القرآن الكريم فيدور على معنى العدل ضد الجور والظلم، أو الاستقامة في الشخص، ومن الأول قوله تعالى: **﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾**[4]، وقوله سبحانه: **﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ﴾**[5] وغيرهما، ومن الثاني قوله تعالى: **﴿فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾**[6]، وغيرها من الآيات.

وقد حدّ الفقهاء لعدالة الشخص حدودا، ووضعوا لها تصورات مختلفة، الغرض منها وضع أمارات تدل على الاستقامة والاعتدال في الشخص، وعدم "ركاكة دينه إلى حدٍّ يستجرئ على الكذب بالأعراض الدنيوية"[7]، مما يجعل صاحبها أهلا للشهادة والولاية، ويتناول الفقهاء عدالة الشخص من ناحية ضبطها الظاهري، على غرار الأحكام الفقهية المتعلقة بالقضاء، إذ "لما كانت العدالة هيئة نفسانية خفيّة جعلوا لها علامة تمتاز بها وهي اجتناب الكبائر وعدم الإصرار على الصغائر"[8].

---

(1) سورة **البقرة**، الآية 48.

(2) سورة **الانفطار**، الآية 7.

(3) الزمخشري، **الكشاف**، ج4، ص716.

(4) سورة **النساء**، الآية 58.

(5) سورة **النحل**، الآية 90.

(6) سورة **المائدة**، الآية 95.

(7) أحمد بن إدريس القرافي، **أنوار البروق في أنواء الفروق (الفروق)**، تحقيق: خليل المنصور (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ/1998م)، ج1، ص123.

(8) أحمد بن سعيد بن عبد الواحد الشماخي، **مختصر العدل والإنصاف** (مسقط: وزارة التراث، ط1، 1984م)، ص193.

يقول الجرجاني: "[الإنسان العَدل] في اصطلاح الفقهاء: من اجتنب الكبائر، ولم يصر على الصغائر، وغلب صوابُه، واجتنب الأفعال الخسيسة"[1]، ويورد الماوردي تعريفا أنيقا لعدالة الشخص إذ يقول: "أن يكون صادق اللهجة ظاهر الأمانة، عفيفا عن المحارم، متوقيا المآثم، بعيدا من الريب، مأمونا في الرضا والغضب، مستعملا لمروءة مثله في دينه ودنياه، فإذا تكاملت فيه فهي العدالة التي تجوز بها شهادته، وتصح معها ولايته"[2].

ولأن عدالة الشخص هيئة نفسانية خفيّة فإن تصوّر الأمارات الظاهرة الدالّة عليها غير متفق عليها، فإن كان ترك الكبائر المجمع عليها هو ركن ركين من أركان العدالة والاستقامة، فإن ما قصُر عن ذلك من الصغائر وخوارم المروءة التي تتغير بتغيّر الأزمان والمجتمعات فمرد أمرها إلى القاضي والحاكم، فما اعتبره منها أمارة على جرأة صاحبها على الكذب ردّ بها الشهادة والولاية وإلا فلا[3].

وقد تُطلق "العدالة" على وظيفة تحمّل الشهادة، وفي هذا يقول ابن خلدون: "العدالة: وهي وظيفة دينيّة تابعة للقضاء ومن موادّ تصريفه، وحقيقة هذه الوظيفة القيام عن إذن القاضي بالشّهادة بين النّاس فيما لهم وعليهم، تحمّلا عند الإشهاد وأداءً عند التّنازع، وكَتْبا في السجلاّت، تحفظ به حقوق النّاس وأملاكهم وديونهم وسائر

(1) الجرجاني، **التعريفات**، ص147.

(2) علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري الماوردي، **الأحكام السلطانية** (القاهرة: دار الحديث، دط، دت)، ص112. وينظر: امحمد بن يوسف اطفيش، **شرح النيل وشفاء العليل** (جدة: مكتبة الإرشاد، ط2، 1392هـ/1972م)، ج13، ص118.

(3) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المستصفى في علم الأصول**، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ)، ص125.

معاملاتهم"[1]، وتلك أوصاف لوظيفة الموثق القانوني، وقد لاحظ ابن خلدون في تسيمة تلك الوظيفة العلاقة بالعدالة الشخصية، فالجهة القضائية تستند إلى عدالته فيما يقدم من شهادات وتوثيقات.

وفي اللغة تأتي العدالة والعدل بمعنى واحد[2]، ولكننا نجد في الكتابات القانونية العربية استعمالهما بمعنيين متغايرين، فلفظة "العدل" يراد بها "العدل الشكلي"، والعدالة يراد بها "العدل الجوهري"، ويفرّق الفقه القانوني بين "العدل الشكلي" والذي يعني الالتزام الصارم بحرفية النص القانوني، و"العدل الجوهري" ويعني الإنصاف الكامل الذي يستحضر خصوصية النازلة وملابساتها[3]، وبهذه الاستعمال سيختلف معنى العدل عن العدالة، فتكون العدالة أخص من العدل، فكل عدالة عدلا وليس كل عدل عدالة، وليس هذا التفريق واردا في الكتابات الشرعية، إلا إن أخذنا بعين الاعتبار الفروق بين الاتجاه الصوري والاتجاه المقاصدي في الفقه الإسلامي، باعتبار أن الاتجاه الأول يرجح الجانب الشكلي والصوري للحكم

---

(1) عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، دت)، ص182.

(2) أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد، **جمهرة اللغة**، تحقيق: رمزي منير بعلبكي (بيروت: دار العلم للملايين، ط1، 1987). ابن منظور، **لسان العرب**، ج11، ص430-431. محمد بن يعقوب الفيروزآبادى، **القاموس المحيط**، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ط8، 2005)، ص1030. محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق المرتضى الزَّبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس** (دار الهداية، دط، دت)، ج29، ص452.

(3) عليان بوزيان، "توظيف مقاصد الشريعة في أسلمة المعرفة القانونية"، **مجلة إسلامية المعرفة** (بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد 78، 2014)، ص64-65.

الشرعي، أما الثاني فينفذ إلى المقاصد والمآلات المتعلقة بالتشريع[1]، ولكن ذلك الفرق مستحضَر في العملية الاجتهادية أكثر من العملية القضائية.

وتُعدّ العدالة أعلى الفضائل الأخلاقية، ومنتهى مقاصد الشريعة في الأخلاق والعمل، فهي ميزان وسطية الفضائل كي لا تنقلب بالتطرف إلى رذائل، وبها تعتدل الفضائل فيما بينها كي لا تتناقض في النفس، كما أنها أسّ القانون والنظام والمعاملات والسياسة بما تكفل من انسجام في المجتمع والمدينة[2]، وزوال العدل "عائد على الدّولة بخراب العمران"[3].

وتُعدّ المشكلة الفلسفية الأساسية في دراسة مفهوم العدل والعدالة هي علاقة الحق بالخير، وأولوية أحدهما على الآخر في صياغة مفهوم العدالة، كما يتعلق مفهوم العدالة بمفهومي: الحرية والمساواة، فلمّا كانت العدالة -كما تعرّف في مختلف الأنظمة الفلسفية- هي "إعطاء كل ذي حق حقه"[4]، وكانت الحقوق ليست مفاهيم مطلقة، وإنما تتداخل حقوق الأفراد فيما بينها وتتناقض، وتتقاطع الحقوق الخاصة والخير العام -فإن العدالة تحمل دوما معنى الموازنة بين الحق الخاص والخير العام، وبين الحرية والمساواة[5]، فحرية الحقوق المفتوحة تؤدي إلى إهدار حقوق فئة من المجتمع،

---

(1) ينظر: أبونصر بن محمد شخار، **التحايل على الربا في التمويل الإسلامي** (مسقط، مكتبة مسقط، ط1، 2014)، ص43-56.

(2) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **ميزان العمل**، تحقيق: سليمان دنيا (مصر: دار المعارف، ط1، 1964م)، ص272- 273.

(3) ابن خلدون، **المقدمة**، ص232.

(4) أحمد جمال ظاهر، **دراسات في الفلسفة السياسية** (عمّان: دار مكتبة الكندي للنشر، 1988)، ص171-176.

(5) Mortimer J. *Adler, Six Great Ideas* (New York: Macmillan Publishing Company, 1984), P136-137.

والمساواة المطلقة تؤدي إلى هدر حقوق فئة أخرى، والموازنة الدقيقة بين الحرية والمساواة، وبين الحق والخير هو من صميم تجليات العدالة.

من جميع ما سبق بيانه نلحظ أن العدالة مفهوم مهيمن ومطلق، إذ تهيمن على مفهومي الحرية والمساواة لتضبطهما وتضع لهما حدودا، وتهيمن على مفهومي الحق والخير، فالنظام القانوني يعتبر عادلا بقدر تمكّنه من الحفاظ على حقوق الأفراد وخير المجموع في آن معا[1]، كما أنها قيمة مطلقة لا حدود لها، فلا حدود لمطالبة الإنسان والمجتمع والدولة بالعدل، بخلاف المطالبة بالحرية والمساواة قد يؤدّي عند حد معيّن إلى الفساد، لذا يمكن عدّ العدالة هي الموازنة الحكيمة بين المفاهيم الاجتماعية من حرية ومسؤولية ومساواة وحقوق وواجبات ومصالح عامة وخاصة.

ولما كان مفهوم العدالة متعلّقا بالتناسب والوسطية والاستقامة والمساواة والتكافؤ والحق والخير، وهي أمور معنوية تدرك بالبصيرة لا بالحس المباشر- كان من الضرورة أن تستند إلى معيار، به تقاس استقامة الأحكام وعدالتها، وهناك ثلاث نظريات تفسّر العلاقة بين القانون الوضعي والعدالة: أولا: نظرية "العدالة الوضعية" أو "العدالة الاتفاقية"، وترى أن العدالة هي ما يقرّره القانون، ولا عدالة متصوَّرة سابقة للقانون، وهذه النظرة تؤدي إلى كون معيار العدالة هي ما تختاره الأغلبية في الأنظمة الديمقراطية، أو تؤول إلى حكم الأكثر نفوذا على السلطة التشريعية. ثانيا: نظرية "القانون الطبيعي" والعدالة الطبيعية، والتي ترى أن العدالة سابقة على القانون وحاكمة عليه، ويمكن أن يكون هنالك قانون عادل وآخر غير عادل، وتستمد أساسها من القانون الأخلاقي الطبيعي. ثالثا: النظرية النفعية، وترى أن القانون العادل هو ما حقّق في النتيجة أكبر قدر من المنفعة لأكبر قدر من الأفراد[2]، وقد تكون هذه النظرية أساسا تصوريا للأولى، ويبدو أن السائد الآن في

---

(1) ظاهر، **دراسات في الفلسفة السياسية**، ص171-176.

(2) Adler, Six Great Ideas, P236-237.

الديمقراطيات الحديثة هي العدالة الوضعية الاتفاقية، فزواج المثليين مثلا يستمد "عدالته" من كون القانون سمح بذلك، وذلك القانون يستمد عدالته من كونه صادرا من سلطة تشريعية تحظى بالأغلبية.

وقد كانت فكرة العدالة في الحضارات القديمة مرتبطة بالدين المتعالي على الإنسان، فعند سقراط تستند العدالة إلى مبدأ مثالي في الإنسان، وأن العدالة فوق القانون، والقانون ليس إلا محاولة مقاربة تلك العدالة، ولكن تحوّلت بالتدريج إلى الدائرة الإنسانية لتقترب من العدالة الوضعية في الحضارة الإغريقية، وهم أول من فصل القانون عن مصدره السماوي، وربطوا القانون والعدالة بالإنسان، استنادا إلى فلسفة أبيقور (Epicurus) التي تعتقد أن خوف الإنسان من الألم جعله يتعاقد على قانون يضمن له عدم تعدِّي الآخرين على حقوقه[1]، وهذا يعني أن لا عدل في ذاته بل العدل تعاقد اجتماعي.

ويفسر قانون جستينيان الروماني العدالة بأنها التزام متواصل لإعطاء كل ذي حق ما يستحقه، ولكن عبارة "ما يستحقه" يمكن لكل أيديولوجيا أن تفسِّره حسب مزاجها، فالقانون الروماني مثلا ربط ذلك بالطبقة الاجتماعية: الرجل، المرأة، الحر، العبد، المقيم، الأجنبي[2].

ثم امتدت بعد ذلك موجة فصل العدالة عن مبدئها الديني المتسامي وربطها بالإنسان، فميكيافيلي (Niccolò Machiavelli) يرى أن العدالة مجرد وسيلة لترسيخ هيبة الدولة وسلطة الحاكم، فأحيانا تُفرض بالقوة وأحيانا بالمخاتلة السياسية، أما هوبز (Thomas Hobbes) فيرى أن العدالة احتيال على طبيعة الإنسان الشريرة، وعند روسو: العدالة فطرة جبليّة في الإنسان، وعند مونتسكيو (Montesquieu):

---

(1) عبد القادر عرفة، "سؤال العدالة وحفريات المفهوم"، ضمن: بومدين بوزيد، **فلسفة العدالة في عصر العولمة** (الجزائر، منشورات الاختلاف، بيروت: الدار العربية للعلوم، ط1، 2009)، ص 36- 38.

(2) Crisp, Roger, *The Oxford handbook of the history of ethics* (Oxford: Oxford University Press, 2013), P769

العدالة روح تتمظهر في النصوص وفي فصل السلطات، والعدالة لاتتحقق إلا بين الأقوياء عند نيتشه، ويرى فوكو أنها ليست قيمة أخلاقية وإنما مجرد إجراء مؤسساتي[1]، ولكن رغم ذلك كله فالكثير من فلاسفة الأخلاق الغربيين مثل كانط وجون لوك يرون أن العدالة ليست حقيقة موضوعية وإنما هي حقيقة معيارية[2]، وهذا ما يجعلها دوما تبحث عن معيار تستند إليه.

والقرآن الكريم ينصّ بوضوح على أن معيار العدالة هو الشرع، وأن مقصد الدين الأكبر هو تحقيق العدل والقسط بين الناس: **﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾**[3]، واستعيرت كلمة الميزان هنا للدلالة على "العدل بين الناس في إعطاء حقوقهم ... وهذا الميزان تبيّنه كتب الرسل "[4]، وقوله تعالى: **﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾**[5]، فقد كان تحقيق العدل أعظم مهمة للرسول ﷺ، **﴿وَقُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ﴾**[6]، كما أنها مهمة الأمة من بعده: **﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾**[7]، وبالعدل الذي يحمله هذا الدين كان لهذه الأمة أن تكون شاهدة على الناس بوسطيتها وعدالتها: **﴿كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾**[8]، إذ تحمل العدالة معنى

---

(1) عرفة، "سؤال العدالة"، ص 24– 38.

(2) Roger, *The Oxford handbook*, P771.

(3) سورة **الحديد**، الآية 25.

(4) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج27، ص416.

(5) سورة **النساء**، الآية 105.

(6) سورة **الشورى**، الآية 15.

(7) سورة **النساء**، الآية 58.

(8) سورة **البقرة**، الآية 143.

الوسطية، فالعدل استقامة ووسط بين إفراط وتفريط[1]، و"سمي العدل وسطا لأنه لا يميل إلى أحد الخصمين ... والمراد من الوسط العدالة"[2].

وأصول الفقه الإسلامي واضحة في بيان معيار عدالة أحكام الشريعة من خلال مصدر حجيتها، فمنطلقها جميعا المشرِّع سبحانه وتعالى، ابتداءً بوحيه القاطع في القرآن، ثم سنة رسوله المرسل ﷺ، وهي المصادر الأصلية المستقلة، ثم تأتي مصادر التشريع التبعيّة لتقوم بتحقيق مناط شرع الله تعالى على النوازل والوقائع، تحقيقا لمقاصده وسدا للذرائع إلى انتهاكها، فالعدالة في الإسلام لا تتحقق إلا بالاحتكام إلى قواعد الشرع.

والعدل في الإسلام مفهوم مطلق لا يخضع لترتيبات عنصرية أو قومية أو شخصية، فالعدل للصديق والعدو **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾**[3]، وللقريب والبعيد **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ﴾**[4]، فهو عدل رباني متسام على الأهواء النفسية والقومية والعرقية والاجتماعية، وهو سمو فقدته القوانين الوضعية لما تركت الوحي فأصبح العدل قوميا، فهو حق لمواطني روما فقط، وورث الغرب هذا التصور الروماني للعدل وصاغه بوضوح ميكيافيلي، وتمثل واقعا في التوق

---

(1) الجرجاني، **التعريفات**، ص147.

(2) فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي، **مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)** (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1421،1هـ/2000 م)، ج4، ص84. وفي المعنى نفسه: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، **الأخلاق والسير في مداواة النفوس** (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط2، 1399هـ/1979م)، ص74.

(3) سورة **المائدة**، الآية 8.

(4) سورة **النساء**، الآية 135.

الدائم للاستعمار واستنفاذ ثروات العوالم الأخرى، تحت شعارات براقة لم تذق منها الأراضي المستعمرَة إلا استنزاف الثروات[1].

ثانيا: "العدالة الاجتماعية": نشأة المصطلح ودلالته

على الرغم من أن العدل الاجتماعي وتوزيع الثروة والحقوق كان موضوع نقاش محتدم منذ ما يقارب الألفين وخمسمئة عام في الأديان والفلسفات والسياسة والقانون[2]، إلا أن مصطلح "Social Justice" أو "العدالة الاجتماعية" يعدّ مصطلحا معاصرا بدلالاته المستعملة منذ القرن الماضي في الكتابات الفلسفية والسياسية والاقتصادية والقانونية، وأول كتاب يحمل عنوانُه هذا المصطلح صدر سنة 1900 بنيويورك[3]، وباعتبار المسائل الفلسفية والاقتصادية التي تُناقَش تحت هذا المصطلح يمكن رجع أصله إلى مصطلح "العدالة التوزيعية" في كتابات أرسطو وتوما الإكويني، ولكن اتّسعت نقاشات العدالة التوزيعية مع فلاسفة القرن التاسع عشر لتشمل مناقشة التسويغ الفلسفي للملكية الخاصة وتوزيع الوظائف العامة والهندسة الاجتماعية المؤثِّرة في التوزيع والمتأثِّرة به[4]، وهذه المسائل لم تكن مطروحة بهذا الشكل من قبل، فمنذ القرن الثامن عشر عمل المفكرون على مناقشة التركيب الاجتماعي وعلاقة القانون بالسياسة والمجتمع، ولكن لم يتطرقوا للموضوع بصورة كلية تقصد إلى التأثير في تركيبة المجتمع كلِّه، وقد أسهم التطور الصناعي وتأثيره على تركيبة المجتمع في نمو القناعة والثقة في إمكانية فهم تأثير العلاقات الاقتصادية

---

(1) فتحي الدريني، **خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1434هـ/2013م)، ص60-61.

(2) Brian Barry, *Theories of Justice*, (Berkeley: University of California Press, 1989), xiii.

(3) الكتاب بعنوان:"Social Justice, A Critical Essay" للمؤلف: Westel Woodbury Willoughby. ينظر:

David Miller, *Principles of Social Justice*, (London, Harvard University Press, 1999), P2.

(4) Miller, *Social Justice*, P2-4.

والسياسية وطبيعة القانون على التركيبة الاجتماعية، وإمكانية إعادة صياغتها انطلاقا من ذلك[1]، ليستقر مصطلح "العدالة الاجتماعية" على دراسة كيفية تأثير المنظومات القانونية والمؤسسات الاجتماعية والتركيب الاجتماعي على توزيع الموارد والامتيازات والأعباء على الأشخاص[2].

فالعدالة الاجتماعية هي مفهوم مركب من مجموعة من التصورات الفلسفية والسياسية والقانونية والاقتصادية للمعايير النموذجية التي تضبط الطريقة التي تتوزع بها المنافع والأعباء على أفراد المجتمع ومجموعاته، أو يمكن اعتبارها تصورا مركبا من مجموعة من المبادئ التي تتيح لنا استنباط طريقة توزيع نموذجية للحقوق والواجبات والامتيازات والأعباء والآلام، لتكون كذلك وسيلةً لتقييم أداء مؤسسات المجتمع وإصلاحها[3]، فهي تعنى إجرائيا بالتوزيع المتوازن للثروة وفرص التعليم والرعاية الصحية والمأوى والأمن والنقل ورعاية الأطفال والكبار والوظائف العامة وفرص التسلية، وللأعباء كالتجنيد الإجباري والأعمال ذات المشقة والخطورة...، عبر آليات المجتمع والدولة والسوق والأسرة[4]، فهي تصورٌ لنظامٍ اجتماعي تتوزع فيه الحقوق والثروة توزيعا "عادلا" بين أفراده وجماعاته ومكوناته[5]، ولا يقتصر الأمر على الآليات الاقتصادية للتوزيع، ولكن يمتد الأمر إلى الآليات الاجتماعية، كما أن الحقوق الموزَّعة تشمل الحقوق الاقتصادية والسياسية والمدنية، ولو أن أغلب من يستعمل المصطلح يركز أكثر على الحقوق ذات الطابع المادي من ثروة وخدمات[6]، وهو ما نختاره في دراستنا هذه.

---

(1) David Johnston, *A Brief History of Justice* (USA: John Wiley & Sons, 2011), P169.
(2) Miller, *Social Justice*, P11.
(3) Johnston, *A Brief History of Justice*, P167,174.
(4) Miller, Social Justice, P1-7.
(5) Williams Raymond, *Keywords: a vocabulary of culture and society*, (USA: Oxford University Press, 2015), P286.
(6) Paul Barker, ed, *Living as Equals* (New York, Oxford University Press, 1996), P62.

ويمكن اعتبار حقوق المواطنة على ثلاث درجات: الحقوق المدنية وهي الحريات الأساسية، والحقوق السياسية المتعلقة بالمشاركة في القرار، ثم الحقوق الاجتماعية المتمثلة في الحصول على الخدمات الاجتماعية ودعم الدخل وتقليص التفاوت بين طبقات المجتمع، فالعدالة الاجتماعية تعنى بهذه الحقوق جميعا، ولكنها ألصق بالحقوق الاجتماعية، ويبدأ الخلاف حولها من مدى اعتبار الحقوق الاجتماعية من حقوق المواطنة، ويرجع هذا الخلاف إلى وجود نوع من التناقض بين الحقوق الاجتماعية والحقوق المدنية، ويرى المتحمِّسون لإجراءات العدالة الاجتماعية أن المواطنة شكل من أشكال تعزيز النظام الاجتماعي والإحساس بالانتماء للمجتمع، وبالتالي من الضرورة اعتبار توزيع الثروة والخدمات من صميم مفهوم المواطنة[1].

وبعض تعريفات "العدالة الاجتماعية" لا تقتصر على الحد الأدنى للتصور، وإنما تصبغ التعريف ببعض التصديقات التي هي موضع نقاش، فيعرفها مثلا محمد فهمي بأنها "عملية واعية موجّهة لتحقيق المساواة بين جميع فئات المجتمع في مستوى المعيشة، والحقوق والواجبات الدستورية، بما يضمن صياغة بناء حضاري متكامل اجتماعيا وثقافيا واقتصاديا وسياسيا، يؤكد الفرد فيه على هويته وذاته وإبداعه"[2]، فتحقيق "المساواة" أمر مختلف فيه بين التيارات الفلسفية والسياسية، إنْ في مفهومها وإنْ في إمكان تحقيقها، فاعتبارها ضمن التعريف التصوري هو إشكال منهجي، أما إبراهيم مذكور فيعرفها بأنها تعاون الجهود في المجتمع لإيجاد تضامن اجتماعي قوي

(1) ماري دالي، **الرفاه**، ترجمة: عمر سليم التل (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، 2015)، ص33- 35.

(2) محمد سيد فهمي، **العدالة الاجتماعية** (الإسكندرية: المكتب الجامعي الحديث، ط1، 2014)، ص 30.

سليم بين الأفراد، وتكوين مجتمع مبني على تكافؤ الفرص[1]، فيستعمل عبارة "تكافؤ الفرص" وهي صيغة ليبرالية قد لا تتفق معها التيارات اليسارية.

ولم يعد الاستعمال المعاصر لـ"العدالة الاجتماعية" يقتصر على مجرد دراسة موضوع التوزيع وآلياته بين الأفراد في المجتمع، بل أصبحت مجالا لدراسة الآليات القانونية والسياسية لهندسة المجتمع ومجموعاته، وتغيير بنيته بطريقة تتجسد فيه قيم العدالة التي تتصورها النظرية المهيمنة على القرار السياسي[2]، لأن هذه المفاهيم تستند أساسا إلى نظريات معيارية Normative[3] لها تصور خاص للإنسان والكون والمجتمع، وتهدف إلى تغيير الواقع والسلوكات إلى واقع يُتصور أنه الأعدل والأنجع، فمن أسس دراسة القانون أن وراء القواعد القانونية غاية معيارية، فالقانون غايته خدمة قيم المجتمع وتنظيم الحياة الاجتماعية[4]، كما تنضمّ إلى الموضوع نظرياتٌ اجتماعية وصفية تدرس العلاقات الاجتماعية وتكوُّن مجموعاته، فالنظريات السياسية والاقتصادية وحتى الفلسفية هي في النهاية منظور للتنظيم الاجتماعي[5].

إن أي نظرية سياسية عليها أن تجيب عن سؤالين أساسين: أولا: ما هي الهيكلة المرجوة للمجتمع والدولة، القابلة للتطبيق والمتوافقة مع الفلسفة المهيمنة على المجتمع؟ ثانيا: ما هي الاستراتيجيات وأدوات التغيير التي يمكن انتهاجها للوصول

---

(1) إبراهيم مدكور، **معجم مصطلحات لعلوم الاجتماعية** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، دط، 1975).

(2) Raymond, *Keywords*, P286.

(3) Martin O'brien and Sue Penna, *Theorising Welfare, Enlightenment and Modern Society* (London: SAGE Publications, 1998), P5. Edward J. Boyle, *Social Economics* (New York: Routledge, 1996), P10.

(4) بوزيان، "توظيف مقاصد الشريعة"، ص46.

(5) O'brien & Penna, *Theorising Welfare*, P6, 209.

إلى ذلك الوضع المرغوب فيه؟[1]، ومن أجل ذلك أضحى شائعا في الكتابات الفلسفية الغربية استعمال مصطلح "العدالة الاجتماعية" بخصوص التقييم الأخلاقي لعمل المؤسسات الاجتماعية في هندستها للمجتمع[2].

وتهدف سياسات العدالة الاجتماعية في النهاية إلى تحقيق الرفاه الاجتماعي، وتتجه بحوث الرفاه إلى ميدان السياسات العامة، عبر اقتراح حلول تحقق النفع العام والتوزيع العادل من خلال السياسة والقانون[3]، وبالاطلاع على جانب مما كتب في الموضوع نجد أن الكتابات المتعلقة بموضوع الرفاه تتطرق إلى عدة مستويات من البحث والنظر، ابتداء من الأسس الفلسفية للنظرة إلى سعادة المجتمع والفرد وطبيعة العلاقات الاجتماعية وبنية الأسرة، ثم مستوى البحث الاجتماعي الذي يدرس كيفية تفاعل الأشخاص والجماعات وأثر الثقافة والدين والسياسة والاقتصاد في ذلك، كما تتناول من الناحية الوصفية ثلاثة عناصر أساسية: - وصف مستويات الصحة والأمن والوفرة المادية والاندماج الاجتماعي والسياسي، عبر وسائل إحصائية متعلقة بتوزيع الثروة ومعدل العمر والرضا الذاتي عن الحياة، وكذا وصف الأنظمة التي تدير توزيع الثروة كالسوق والمؤسسات الاجتماعية، ودراسة دور الدولة والأفراد والمجتمع في هذا، وأخيرا تتناول الجوانب الوصفية التاريخية لتطور الجدل السياسي والاجتماعي حول هذه القضايا.

ولأن السلطة السياسية بسلطاتها الثلاث تلعب الدور الأهم في السهر على تحقيق الرفاه الاجتماعي ظهر مصطلح "دولة الرفاه" (Welfare State)[4] في الأدبيات المهتمة بدراسة العدالة الاجتماعية، وهو شكل مخصوص من مفهوم الرفاه، يختص بما

(1) Offe, Claus, *Contradictions of the Welfare State* (ed. J. Keane) (South Afca: Hutchinson, 2012), P153.

(2) Andreas Follesdal and Thomas Pogge, *Real World Justice* (Dordrecht: Kluwer, 2005), P4.

(3) دالي، **الرفاه**، 30.

(4) سنتناول المصطلح بمزيد من البسط في القسم الثالث إن شاء الله تعالى.

تقوم به الدولة في سبيل تحقيق العدالة الاجتماعية، ولكن مفهوم الرفاه لا يقتصر على الدولة –كما سنرى– وإنما يمتد إلى آليات المجتمع والأسرة والسوق.

ومصطلح "دولة الرفاه" يصف نظاما سياسيا يعتمد على مقاربة مسألة العدالة الاجتماعية عبر مؤسسات حكومية، وتختلف تلك المقاربة حسب الدولة ونظامها السياسي، وتهدف تلك الإجراءات الحكومية إلى التخفيف من الفوارق الاجتماعية، وذلك بالقيام بتحويلات نقدية لضمان خدمات وبنية تحتية وتنفيذ سياسات في الصحة والتعليم والسكان والتأمينات وحماية العمل ودعم العوائل...، ذلك كله تحت طائلة الإلزام القانوني وحقوق المواطنة وليس الإحسان[1]، وكأن دولة الرفاه هو إجراء للخروج من إشكالية معيارية العدالة إلى طريقة إجرائية، لأن العدالة قيمة أخلاقية يصعب تقييمها موضوعيا، وللخروج من معضلة التحكُّم تبنّت النظريات الوضعية العدالة الإجرائية، بمعنى أن الناس إن لم يتفقوا على ما هو عادل يمكنهم أن يتفقوا على إجراءات للفصل في المشكلة، كأن يتفقوا على تحكيم طرف ثالث، ومهما كان حكمه اعتبروه عادلا[2]، ولكن تعقيدات دولة الرفاه والجدل السياسي الدائر حولها ينفي نجاعة هذا الحل الاختزالي، ويرجع بالموضوع إلى جدله الأخلاقي الدائم، كما سنرى لاحقا.

ولما كانت العدالة الاجتماعية تصوّرات معيارية للتوزيع العادل للثروة والحقوق والامتيارات والأعباء ضمن المجتمع، تستند إلى نظرة فلسفية لطبيعة المجتمع وسعادته وتركيبته المثلى - عدّ فريدريك هايك –وهو من أهم منظري الليبرالية الجديدة– مصطلح "العدالة الاجتماعية" مجرد "سراب" خال من المعنى، لأنها لا يمكن أن تكون موضوعية، إذ إنها تتعلق بتفضيلات الأشخاص وتصوراتهم للخير، ولا يمكن أن تتدخل سلطة سياسية لتفرض تصورا معينا للخير والرفاه وتركيبة المجتمع المثلى، فهي عنده مجرد خطاب لغوي شاعري تتزين به الخطابات

---

(1) O'brien & Penna, *Theorising Welfare*, P8-9.
(2) Miller, *Social Justice*, P23-24.

السياسية، وقد يتفق الجميع على قبول العدالة الاجتماعية بوصفها شعارا وقيمة مجردة، ولكن ما إن يتم تحويلها لسياسات حتى يختلف الجميع حولها[1].

بقي أن نشير إلى الخلط الحاصل أحيانا بين "العدالة الاجتماعية" ومحاربة الفقر، إذ يرادف بعض الباحثين بين الأمرين وهذا ليس دقيقا، فالعدالة الاجتماعية هي إجراءات سياسية واجتماعية لجعل المجتمع أكثر مساواة، وهو معنًى أوسع من مجرد محاربة الفقر، لهذا لا نجد خلافات كبيرة بين النظريات السياسية والفلسفية في موضوع محاربة الفقر المدقع، بخلاف الجدل المحتدم المستمر في موضوع "العدالة الاجتماعية" وسياساتها، ونجد تفريقا واضحا بين الأمرين في النقاشات التأسيسية لها، بحيث تكون محاربة الفقر حقا من حقوق الإنسان، أما حقوق العدالة الاجتماعية فلا اتفاق على أنها من حقوق الإنسان الأصيلة ولا حتى من حقوق المواطنة[2].

ويتجه وصف العدالة بـ"الاجتماعية" عند معظم فلاسفة الفلسفة السياسية إلى المجتمع السياسي القومي المغلق والعلاقات الداخلية فيه، وليس إلى المجتمع الإنساني الكوني[3].

وقد يكون استعمال مصطلح "العدالة الاجتماعية" اشتهر حديثا، والإشكالات المتعلقة به متجددة ومتطورة، وصياغتها في منظومات سياسية قانونية متكاملة أمرا متعلقا بطبيعة المجتمعات القومية الحديثة، إلا أننا نجد التشريع الإسلامي في منظومته التصورية والتشريعية المتكاملة قد عالج باستيفاء إشكالاتها الأساسية، حتى إن الصدر يعدّ موضوع "العدالة الاجتماعية" محور مسائل الاقتصاد الإسلامي[4].

كما نجد أحد الفلاسفة المسلمين يقدّم تعريفا للعدالة التوزيعية قريبا من التعريفات المعاصرة لمصطلح العدالة الاجتماعية، يقول أبونصر الفارابي: "العدل

---

(1) F.A. Hayek, *Droit, Législation et Liberté*, Volume 2: Le mirage de la justice sociale (Paris: Presses Universitaires de France, 1981), P 116. Miller, *Social Justice*, P:ix.
(2) Roger, *The Oxford handbook*, P774.
(3) Miller, *Social Justice*, P5.

(4) محمد باقر الصدر، **اقتصادنا**، ص323، 360-361.

أولاً يكون في قسمة الخيرات المشتركة التي لأهل المدينة على جميعهم، ثم بعد ذلك في حفظ ما قسّم عليهم، وتلك الخيرات هي السلامة والأموال والكرامة والمراتب وسائر الخيرات التي يمكن أن يشتركوا فيها، فإن لكل واحد من أهل المدينة قسطاً من هذه الخيرات مساوياً لاستئهاله، فنقصه عن ذلك وزيادته عليه جور، أما نقصه فجور عليه، وأما زيادته فجور على أهل المدينة"[1]، وسنفصّل نظرة التشريع الإسلامي للموضوع في ثنايا هذا البحث.

وخلاصة القول أن العدالة الاجتماعية ليست مفهوما بسيطا يمكن اختزاله في تعريف مقتضب، وإنّ اقتراح أي تعريف يحتوي على معيارٍ خاص للعدل سيعني تجاوز الحد التصوّري المشترط لسلامة التعريف منطقيا والدخول في دائرة التصديقات، ولهذا يجب مقاربة المفهوم حسب الإطار الفلسفي الذي تستند إليه لتفادي هذا الإشكال المنهجي كما سنفعل في هذه الدراسة، والتعريف المقبول ينبغي ألا يتجاوز القول بأن العدالة الاجتماعية: **تصوّرٌ مركّب يدلّ على هندسةٍ خاصّة لتوزيع الحقوق والثروة والموارد والواجبات والأعباء في المجتمع، عبر آليات خاصة؛ اجتماعية واقتصادية وسياسية، مع موازنةٍ خاصة بين تحقيق الحرية الفردية والخير العام، حسب التصور الفلسفي والاقتصادي الذي يتبناه ذلك المجتمع ونظامه السياسي.**

ثالثا: الحاجة إلى نظرية إسلامية في العدالة الاجتماعية

خلُص لدينا أن "العدالة الاجتماعية" مفهوم قانوني سياسي اقتصادي مركب، يستند إلى فلسفة خاصة في الإنسان والمجتمع وطبيعة العلاقات التي تحكمه، وينطلق من مفاهيم خاصة للحرية والمسؤولية والمساواة والرفاه، وبحث رؤية التشريع

---

(1) أبو نصر الفارابي، **فصول منتزعة**. تحقيق فوزي متري نجار (بيروت: دار المشرق، دط، 1971م) ص20.

الإسلامي لهذه الزوايا الكثيرة المتداخلة يستدعي بناء تصور كلي متكامل يمتد من التصورات العقدية والأخلاقية إلى الأحكام الشرعية المتعلقة بالمجتمع والأسرة والمعاملات، إذ إن نظريات العدالة الاجتماعية الوضعية ليست مجموعة فضفاضة من القوانين والاختيارات التي يمكن اختيار بعضها وترك الآخر بطريقة اعتباطية، وإنما هي منظومات متكاملة مرتبطة بالتصور الأيديولوجي للسياسة والحكم والديمقراطية، وبالنظرة للسوق والمجتمع والأسرة والحرية والرخاء الاجتماعي والإنتاج والاستهلاك ومفهوم المواطنة والديمقراطية وفن الحكم[1]، محاوِلةً رسم العلاقات بين هذه المتغيرات جميعها، ولا توجد نظرية واحدة تفسر جميع تلك العلاقات، وإنما هي جملة من النظريات المتآلفة والمتنافرة والمتقاطعة، كما أن نشأة هذه النظريات لم يكن من ترف معرفي وإنما كان نتيجة كفاح مستمر وتدافع دائم حول إشكالية توزيع الموارد والحقوق وتنظيمها بعدالة[2].

ويبيّن شابرا أن المفهوم الأمثل للعدالة الاجتماعية ينبغي أن يتجسد في أنظمة اقتصادية تحدد آلية اصطفاء الطلبات وترتيب أولويات التخصيص للموارد، مستندة إلى نظرة للتنظيم الاجتماعي الذي يضمن تجدد الموارد البشرية، ونظرة محددة للحياة والإنسان[3]، فهي مجموعة متكاملة من التصورات والأحكام، يجب أن تُرصّ رصّا منسجما لتحدِّد في النهاية نظرية إسلامية للعدالة الاجتماعية.

ويقرّر العبادي أنه من عيوب الدراسات الإسلامية الاهتمام بموضوع فقهي دون الالتفات إلى مكانه من التشريعات الأخرى، وتلك الدراسة التجزيئية قد تؤدي إلى اعتقاد وجود مشكلات لا جواب عنها، ولكن علاجها في الحقيقة موجود في

(1) Kanishka Jayasuriya, *Statecraft, Welfare, and the Politics of Inclusion* (New York: Palgrave Macmillan, 2006), P15.

(2) O'brien & Penna, *Theorising Welfare*, P1-2.

(3) محمد عمر شابرا، **الإسلام والتحدي الاقتصادي** (عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1996)، ص 33-34.

أحكام أخرى وفق منظام متكامل[1]، ويرى الدريني أن مجرد تتبع آحاد الأحكام وبيان أدلة مشروعيتها دون محاولة الاهتمام بالمقاصد الكلية التي تخدمها والمنظومة التشريعية التي تبنيها "لا يرقى بالباحث إلى الأفق المنطقي الذي يمكّن العقل من تمثّل روح التشريع كملا"[2]، ويأسف من كون التراث الإسلامي قد آثر المنهج الفروعي، فاهتم بتعداد فروع الفقه وأهمل الاهتمام بالفكرة العامة والمنظومة الكلية، وكيف تجتمع الأحكام الجزئية لتحقق فلسفة التشريع، كما لم يهتم كثيرا بالأسس الفلسفية التي تستند إليها تلك الأحكام في مجموعها[3].

وينبّه الصدر إلى الأثر السيئ للمنهج التجزيئي على الفقيه في تناوله للأحكام التفصيلية، بحيث يحصره في حدود فردية ضيقة، ويبعده عن فهم الواقع الكلي بتعقيداته وخلفياته الفكرية الفلسفية التي تؤثر فيه، مما يعزل الفقه أكثر فأكثر عن الواقع وتفسيره والتأثير عليه وتوجيهه[4]، كما أن الاتجاه المتزايد إلى الفقه الفردي التجزيئي لا يمكن أن يقف ندّا للمنظومات القانونية الوضعية التي تقدِّم أنساقا متكاملة للحياة، تبدأ من البناء الفلسفي الفكري إلى التقنين الفروعي الذي ينسجم مع ذلك البناء، فما لم تُعرض أحكام الشريعة أنساقا متكاملة تجيب عن قضايا المجتمع المركّبة فإن ذلك معناه مزيدا من عزل الشريعة عن الواقع.

كما أن الفقه الفردي التجزيئي -كما يرى الصدر- يؤول إلى حركةٍ لتسويغ الواقع، مثلما حصل مع التمويل الإسلامي الذي نشأ وترعرع في بيئةِ منظومةٍ تصورية

(1) عبد السلام داود العبادي، **الملكية في الشريعة الإسلامية** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 2000)، ج3، ص134.

(2) الدريني، **خصائص التشريع الإسلامي**، ص16.

(3) **المرجع السابق**، ص17-19.

(4) باقر بري، **فقه النظرية عند الشهيد الصدر** (قم: مطبعة ستارة، 2001م)، ص19.

غير إسلامية، بخلاف ألو سار الاجتهاد في الامتداد الأفقي بتناوله لأنظمة اجتماعية كاملة، فيتاح للفقه التحوّل إلى مؤثر فاعل بدلا من التجزيئية التسويغية[1].

فلا مناص للفقه الإسلامي إن أراد أن يساير الحياة -فهما وتوجيها- في ظل الأنظمة الفكرية والاجتماعية المعاصرة المعقدة أن يتجه أكثر إلى بناء الأنظمة والنظريات الفقهية، فإن التعامل التجزيئي مع الأحكام لا يتيح للعقل المسلم اكتشاف النظرة الإسلامية في القضايا المركبة، كالعدالة والتوزيع والأنظمة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. وإهمالُ البحث الشرعي لعملية التركيب سيؤثر سلبا على ترسيخ الفقه الإسلامي في واقع المسلمين، وربما أدّى إلى أفول حرارة الإيمان بإعجاز الشريعة وصلاحيتها الممتدة في الزمان.

ولذا كان لابد من الاهتمام بفن النظريات الفقهية التي تحقق هذا الشمول، والنظرية الفقهية هي "الصيغة الفكرية المترابطة، المركبة من مجموعة من المبادئ والأسس والرؤى والمفاهيم والأحكام والنصوص الإسلامية، التي ترتبط بعضها ببعض في إطار التعبير عن المذهب الإسلامي في مجال ما من مجالات الإنسان والكون والمجتمع"[2]، أو هي "مجموعة من القواعد والمبادئ الأساسية، التي تترابط سويّة لتعالج كل أو معظم القضايا التي تتعلق بموضوع معين"[3]، فهي دراسة متكاملة للموضوعات التي ترتبط بقضية مركبة واحدة، مبينةً أصولها التصوّرية ونسيج فروعها المتكامل، وعلاقة فروعها بأصولها ومقاصدها، فهي عملية تنظير فقهي أعمق من مجرد جمعٍ اعتباطيٍّ لتفصيلات فقهية تشترك في موضوع واحد، وإنما تمتد

(1) صائب عبد الحميد، **الشهيد الصدر من فقه الأحكام إلى فقه النظريات** (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، ط1، 2008م)، ص 88-89.

(2) بري، **فقه النظرية**، ص20.

(3) العبادي، **الملكية**، ج1، ص143.

إلى اكتشاف النظام القانوني والنسيج المقاصدي الذي يمسك هذا النظام، ويضع التفصيلات الفقهية فيه وفق حكمة وبصيرة بعيدا عن النشاز والاضطراب.

ومن المؤلفات الأولى في النظريات الفقهية: كتاب مصطفى الزرقا: "الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد: المدخل الفقهي العام"، وكتاب صبحي المحمصاني: "النظرية العامة للموجبات والعقود في الشريعة الإسلامية"، وكتاب عبد الرزاق السنهوري: "مصادر الحق في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة بالفقه الغربي"، وكتاب "اقتصادنا" لمحمد باقر الصدر في التنظير الاقتصادي من منظور الإسلام، وكتاب التنظير الفقهي" لجمال الدين عطية، وتوالت الدراسات بعد ذلك، ولكن حظ موضوع "العدالة الاجتماعية" من ذلك نادر رغم كونه من الموضوعات الخصبة في الفقه السياسي العالمي في القرن العشرين والقرن الحالي، والموضوع لا يزال مبهما وغائبا عموما عن أدبيات المثقفين والمفكرين العرب والمسلمين[1].

والبحث في النظريات الفقهية هي عملية كشف للمنظومة الشرعية المتعلقة بالموضوع، وليست عملية تكوين واختراع[2]، والكشف يتم بملاحظة الأحكام التفصيلية واكتشاف المقاصد الكبرى التي تحققها، وطبيعة الفكر الاقتصادي والفلسفي والاجتماعي الذي تستند إليه، للكشف في النهاية عن بنيان النظرية بجانبها الفكري المقاصدي والقانوني الفقهي، ولا بد لعملية الكشف من أدوات للحفر والتنقيب، تتمثل في التجارب البشرية وتراكمها المعرفي، وما تثيره من إشكالات تساعدنا على استنطاق نصوص الشريعة واعتصار ما تكتنزه من معانٍ وحِكم.

واكتشاف نظرية الإسلام ومذهبه حول قضية ما يستدعي الاستناد إلى أمرين: الأحكام التفصيلية المتعلقة بالموضوع وتجريدها من مناسباتها الخاصة، والمفاهيم

---

(1) زياد حافظ، "أوضاع الأقطار النفطية وغير النفطية"، ورقة بحثية ضمن: مجموعة من الباحثين، **دولة الرفاهية الاجتماعية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2006)، ص 446.

(2) الصدر، **اقتصادنا**، ص369.

الإسلامية التصورية والمقاصدية حول تلك القضية، وعملية الكشف هذه محكومة بالنصوص الشرعية، ومنها تُستقى المصالح المعتبرة لفهم المذهب الفكري، ليتم به صبغ دائرة المسكوت عنه، فلا يفرض الواقع تصوره للمصلحة على النص ويكيّفه حسب هواه.

وبما أن النظرية الفقهية موقف إسلامي معرفي ذو بعد تصوري وأخلاقي وقانوني من قضايا اجتماعية مركبة فإن صياغة ذلك الموقف تستدعي الانطلاق من فهم الظاهرة الاجتماعية فهما معمقا، والوقوف على التراكم المعرفي للإنسان في معالجتها والإشكالات الملتبسة بها، ثم العودة بعد ذلك للفقه الإسلامي للبحث من خلال استقراء نصوصه وأحكامه عن أجوبة تحدد في النهاية الموقف الكلي من الظاهرة، وكيفية التعامل معها، مع الحاجة إلى بصيرة نافذة للوقوف على العلاقات التعليلية والمقاصدية بين تلك الأحكام، فلبّ عملية التنظير الفقهي هي عملية مقاصدية في التعامل مع الأحكام الشرعية الفرعية، فالشريعة -كما يقول الفاسي- مقاصد تنطوي على أحكام، وأحكام تنطوي على مقاصد، فمن الأحكام نستنبط المقاصد، ومن المقاصد نعرف الأحكام[1]، لتكون النظرية الفقهية الامتداد الطبيعي والتفعيل الواقعي لمباحث المقاصد، وأتصور أنه من دون النظريات الفقهية سيبقى مبحث المقاصد تأملا تجريديا بعيدا عن فاعليته في العملية الاجتهادية.

ويقوم التحليل المقاصدي على تقدير المصالح المعقولة والمعتبرة شرعا، ويتم ذلك بملاحظة الواقع والتأمّل فيه بعقلانية، وعلى ذلك النهج نجد المتقدمين يقفون على المصالح الشرعية ويربطونها بأصولها المقاصدية، وقد كانت تلك طريقتهم وفق منهج زمانهم في مقاربة الواقع، ولكن أصبح الآن من الضرورة أن ينتقل علم المقاصد إلى مرحلة يمتزج فيه مع مناهج البحث العلمي، الاجتماعية منها والطبيعية، والتي من خلالها يمكن مقاربة الواقع بطريقة أكثر دقة ومنهجية، للوقوف على كليات

(1) علال الفاسي، **مقاصد الشريعة ومكارمها** (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط5، 1993)، ص7.

المصالح وجزئياتها، ولملاحظة أثر الأحكام الشرعية عليها، من هنا استعان بحثنا هذا على مجموعة مهمة من الدراسات الاقتصادية والاجتماعية التي تساعد الباحث على الوقوف على مآلات الأنظمة الوضعية على واقع الناس مقارنة بنظام الشريعة الغراء.

وعملية الكشف عن النظرية تستند -كما في المقاصد- إلى عملية استقراء للنصوص والأحكام المتعلقة بالموضوع، وإلى الوقوف على النظائر والفروق التي تبرز المقصد الشرعي، وكذلك إلى منهج المقارنة النقدي، وذلك بمقارنة تصور الإسلام بغيره من النظريات التي أتت لتزاحمه وتكون له بديلا في الواقع، مع نقد منهجي لتلك النظريات في مدى انسجام جانبها التطبيقي مع جانبها التصوري، وقدرة آلياتها التطبيقية على تجسيد "الدعاوى" الأخلاقية التي تنطلق منها، ولذلك - في طريقنا لاكتشاف نظرية العدالة الاجتماعية في التشريع الإسلامي- سنجتهد في إجراء المقارنات مع التراث الغربي الذي يتسم بالغزارة في معالجة هذا الموضوع، للوقوف على أهم الإشكاليات التي واجهت الفكر الإنساني في الموضوع لمحاولة الجواب عنها على بصيرة من الوحي الرباني، وخاصة أن أغلب قوانين الدول الإسلامية المعاصرة تستقي من المنظومات القانونية الغربية، وثانيا لإبراز الفوارق الجوهرية -الفلسفية منها والتشريعية- التي تتميز بها النظرية الإسلامية على النظريات البشرية، "ولا يعنينا أن يكون الفقه الإسلامي قريباً من الفقه الغربي، فإن هذا لا يكسب الفقه الإسلامي قوة، بل لعله يبتعد به عن جانب الجدة والابتداع، وهو جانبٌ للفقه الإسلامي فيه حظ عظيم"[1].

وإن كان إيمان عالم الطبيعة بانسجام الظواهر واطّرادها يجعله يسعى للبحث عن القوانين، ويعطي له المسوّغ المنطقي لتعميم نظرياته، فإن إيماننا الراسخ بانسجام التشريع وإعجاز تركيبه يدفعنا إلى الإيمان بوجود هذه النظريات التشريعية المعجزة،

---

(1) عبد الرزاق السنهوري، **مصادر الحق في الفقه الإسلامي** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، دت)، ج1ص8.

والسعي إلى الكشف عنها، ﴿أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلاَفًا كَثِيرًا﴾[1]. فإن كانت النظرية العلمية تبحث عن أفضل فرضية تفسّر واقعة مركبة، معتمِدة على منهج المطابقة مع الواقع والعقل، فإن النظرية الفقهية تقترح الجواب الأوفق للقضية الواقعية المركبة بمنهج المطابقة مع الوحي والعقل لتقود الواقع إلى الصواب والخير.

والمدلول الظني الذي تحمله لفظة "النظرية" ناتج من كون الكشف عن النظرية وتركيبها عملا بشريا اجتهاديا، قائما على الاستقراء والتركيب بين الأحكام الشرعية، وهو معرَّض –إضافة إلى الأخطاء الاجتهادية المعهودة– للخطأ في استنباط المقاصد والربط بين الفروع، ولإمكانية الوقوع في الانتقائية أو التأثر الاجتماعي والنفسي في اختيار نصوصٍ وإهمال أخرى، وكذا صعوبة تجريد التطبيق العملي من سياقاته التاريخية ومناسباته، ومن أمثلة الأخير مناقشة الصدر مثلا لمشروعية حرية تملك المباحات، محاولا تجريده عن سياقه التاريخي بالقول إن ذلك كان في سياقٍ يتملك فيه الإنسان قدر حاجته، لكن إن تحول الأمر إلى استغلال رأس مالي للثروات واحتكار لها تغيّر الحكم[2]، وهو تحليل ظني معرَّض للاعتراض.

وأخيرا نشير إلى أن فائدة النظرية الفقهية تتمثل في كونها أداة للترجيح في غير المنصوص عليه، وحتى في ترجيح أحد معاني المنصوص عليه، وذلك باختيار الأوفق للبناء الكلي المنسجم للأحكام، فعندما لا يهتَمّ ببناء النظرية فإن الفقيه قد يقرّر اجتهادات في النوازل تختلف مع منطق المنصوص عليه، ولا تنسجم عند التطبيق مع غيرها من الأحكام، ولا مع ما يعلوها من التصورات الفكرية.

وسينطلق بحثنا من محاولة فهم النظريات الوضعية المتعلقة بالعدالة الاجتماعية، والوقوف على خلفياتها الفلسفية وإشكالاتها وتناقضاتها ومعضلاتها

---

(1) سورة **النساء**، الآية 82.

(2) الصدر، **اقتصادنا**، ص402-403.

المعلقة، ثم نحاول بسط المفاهيم الإسلامية المتعلقة بتلك الإشكالات، للوصول إلى مقاربة البناء التصوري الإسلامي للقضية من الجانب العقدي والمقاصدي، ثم ندلف بعد ذلك إلى الفروع القانونية في باب المعاملات والفقه السياسي والعلاقات الاجتماعية والأسرية.

وبما أن الغرض من استقراء الأحكام الشرعية هو تحديد معالم النظرية الإسلامية في موضوع العدالة الاجتماعية، فإننا سنكتفي بالتعامل الأدنى مع فروع الأحكام، بالقدر الذي يكشف لنا عن جانبها المقاصدي ويصور لنا هيكل النظرية، من دون التوغّل كثيرا في التقنينات الفقهية التي لن تغيّر من المقصد العام لتشريع الحكم بقدر ما تحقق الانضباط الفقهي العملي له، كما سنتجاوز كثيرا من المقدِّمات التعريفية المعلومة لدى أصحاب التخصص طلبا للاختصار، كما أننا سنتوسل التحليل الاقتصادي والاجتماعي بالقدر الذي يجلّي لنا المقاصد الشرعية للأحكام الفقهية، ونحاول التركيز كثيرا على التحليل المقاصدي المفتوح للفهم العقلاني، إظهارا لمحاسن الشريعة الإسلامية.

الفصل الثاني: فلسفة العدالة الاجتماعية في النظريات الوضعية

مدخل: أثر الخلفية الفلسفية على تصورات العدالة الاجتماعية

إن مصطلح العدالة الاجتماعية يشير إلى مفهوم مركّب تتعلق به قضايا فلسفية ودينية، وإشكالات اجتماعية وسياسية واقتصادية، تتكفل بصياغة مبادئ معيارية بخصوص القيم الرئيسة المتعلقة بالعلاقات الاجتماعية، كالحق والحرية والمساواة، وترسم صورةً للمجتمع "السعيد" ومعنى رفاهه، وتقوم بتقييم الحقوق التي تُوزَّع والرغبات التي تُلبَّى، ومقدار التوازن بين الفرد والأسرة والمجتمع، وكيفية الموازنة العادلة بين الحرية والمسؤولية والمساواة، وتحديد حدٍّ للتفاوت غير المقبول في توزيع الثروة والسلطة والامتيازات، وتفكيك مبدأي الحاجة والاستحقاق في التوزيع، وضبط معيار الاستحقاق في ظل مجتمعٍ يتسم بتقسيم العمل وتداخل الأدوار في إنتاج الثروة، ووزن مقدار الحاجة المسوّغة للتوزيع، ورسم الحد الذي تُعتبر بعده قاتلة لحافز العمل، وبيان ما يجب توزيعه، وكذا حدود التوزيع المقصودة؛ أهي عدالة قومية وطنية أم عدالة عالمية إنسانية، ومدى امتدادها في الزمان إلى عدالةٍ للأجيال اللاحقة، أو حتى امتدادها في النوع لعدالة الحيوان والبيئة، وترجيح أكفأ جهة للقيام بالمهمة؛ أهو السوق أم العائلة والأصدقاء، أم المؤسسات الدينية والمدنية، أم الحكومية، أم تلك الجهات جميعها، وبأي حجم ووزن لكل جهة، وأثر ذلك على الحريات الخاصة والعامة وتركيبة المجتمع وشكل علاقته بالسلطة، وقبل ذلك كله: ما المرجع النهائي الذي يَرجع إليه رسمُ حدود ما هو عادل وأخلاقي في هذه العملية كلها، أهو الدين المتعالي على الإنسان، أم القانون الطبيعي، أم العقل الجمعي، أم اليد الخفية في السوق، أم الأغلبية البرلمانية ولوبيات الضغط والنفوذ...؟

وتعالَج هذه الإشكالات بمنهجين أساسين: فلسفي واقتصادي، فالمنهج الفلسفي يركِّز على ضبط الإشكالات وفك تعقيدها، وضبط الفرضيات والمسلمات التي ينطلق منها البحث، لهذا يقال إنه: "إن كانت أسئلة موضوعٍ ما واضحة دقيقة

فهو خارج البحث الفلسفي "[1]، أما المنهج الاقتصادي فينطلق من خلفية فلسفية سابقة واضحة ليجيب عن أسئلة دقيقة، لبناء نموذج يحدّد العلاقات والإجراءات ضمن النموذج الفلسفي المختار.

ولما كان موضوع العدالة الاجتماعية يستند إلى نظريات معيارية تحدِّد النظرة الكلية للقيم الإنسانية وشكل الدولة والمجتمع وعلاقة الفرد بالمجتمع، وغير ذلك من التصورات النظرية المجردة التي لا تسندها في الغالب أبحاث تطبيقية محضة[2] - فإن ضبط التصوّر الفلسفي ذو أهمية بالغة، وأما النماذج الاقتصادية فليست إلا نتيجة عن ذلك، ولا تضيف جديدا إلى البارادايم العام بقدر ما تُسهم في تجسيده في منظومات اقتصادية وسياسية قابلة للتطبيق[3]، وفي النهاية فإن واقع العدالة الاجتماعية وتاريخها يتشكل بالطريقة التي يرى بها المفكرون والاقتصاديون والسياسيون إلى ما هو عادل وما هو غير عادل[4].

وفي سياق الكشف عن نظرية العدالة الاجتماعية في التشريع الإسلامي فإن تفكيك هذه الخلفيات الفلسفية وعرضها على النصوص الشرعية ومقاصدها الكلية أمر ضروري؛ لفهمٍ أعمق للأحكام الفقهية العملية وانسجامها في تجسيد تلك الفلسفة الشرعية، وقد عاب العروي على بعض مفكري جيل الصحوة الإسلامية إهمالهم لهذا الجانب، حيث إنهم انساقوا إلى المطالبات الاجتماعية تماشيا مع الشعارات الأوروبية، دون أن يضعوها في إطارها الفلسفي[5].

---

(1) Roemer, *Theories of Distributive Justice*, P2.
(2) O'brien & Penna, *Theorising Welfare*, P3.
(3) Roemer, *Theories Of Distributive Justice* P3.

(4) توماس بيكيتي، **رأس المال في القرن الحادي والعشرين**، ترجمة: وائل جمال وسلمى حسين (القاهرة: دار التنوير، ط1، 2016)، ص28.

(5) عبد الله العروي، **مفهوم الحرية** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط5، 2012)، ص63.

والبحث في موضوع "العدالة الاجتماعية" والرفاه الاجتماعي كان موضوعا محوريا في فلسفات عصر التنوير في الغرب، وكان الموضوع ضمن سياق عام من النظريات التي تحاول فهم العلاقة بين الفرد والمجتمع والسلطة والاقتصاد وبناء الدولة، وتأثرت النظرة إلى هذا المصطلح بالسياق الفلسفي العام، فمِن ثقة فلسفة عصر التنوير من فهم الإنسان والمجتمع، إلى تشكيك ما بعد التنوير وما بعد الحداثة في إمكان الإحاطة بفهم المجتمع وعلاقاته، وبالتالي الشك في إمكان التدخّل بفعالية في إعادة تنظيم المجتمع من خلال السياسة، إذ يرى مفكرو ما بعد الحداثة أن المفهوم الكوني للعدالة الاجتماعية يهمّش الآخر والاختلاف، ويعتقد ميشال فوكو مثلا أنه لا يمكن فصل حقوق العدالة الاجتماعية عن معنى السلطة والتحكّم، لهذا نجده يتّخذ موقفا متحفِّظا من موضوع "العدالة الاجتماعية"[1].

ولعل من أهم الأسئلة التي تنبثق منه الأسئلة الفلسفية الأخرى في موضوعنا هذا هو: مسألة الخير والحق وعلاقتهما بالقانون، فهل القانون يسعى لدعم الفضيلة والخير في المجتمع، أم أنه محايد بشأن أسئلة الخير والشر، ويُعنى بحماية الحقوق فحسب، والناس أحرار في اختيار طريقة حياتهم؟ والفلاسفة القدماء وعلى رأسهم أرسطو يرون أن العدالة لها علاقة بمفهوم الفضيلة والخير، أما المحدثون مثل كانط (Immanuel Kant) إلى جون رولز (John Rawls) فيرون أن مفهوم العدالة يجب أن يستند إلى الحرية[2]، فحسب الفلسفة الأخلاقية لكانط فإن الحق مقدَّم على الخير[3]، وهي نظرة تأتي في سياق الحرج من كل ما هو معياريٌ قد يلزّ للحاجة إلى الدين بوصفه معيارا مفارقا، ولكن تبقى المسألة جدلية، إذ لا يمكن تصوّر حدود حق الفرد بشكل موضوعي، ما لم نتمكن من تحديد ما هو ضرر وشر بالآخرين والمجتمع.

---

(1) David Harvey, *Justice, Nature and the Geography of Difference* (USA: Blackwell Publishers, 1996), P346. O'Brien & Penna, *Theorising Welfare*, P231.
(2) Michael Sandel, *Justice* (New York, Farrar, Straus and Giroux, 1st, 2010), P9.
(3) Roger, *The Oxford handbook*, P771. Adler, *Six Great Ideas*, P188.

إن فلسفة العدالة الاجتماعية تقوم في تياراتها الاجتماعية والاشتراكية على تقديم الخير على الحق، اعتمادا على القانون الأخلاقي الذي يَعتبر عرقلةَ الآخرين عن تحقيق سعادتهم هو عمل شرير لاأخلاقي، فأيّة حرية تؤدي إلى منع المجتمع من تحقيق سعادته تعتبر حرية غير أخلاقية، أما التيارات الليبرالية فترى تقديم الحق على الخير، وترى أن القانون يجب أن يكون محايدا في مسألة الخير والشر، وأن يركز فقط على حماية الحقوق والحريات، وسيقوم السوق عبر يده الخفية بالتوزيعات العادلة وبتحقيق الخير، أما جون رولز فيمثل تيارا وسطا، إذ إن نظريته في العدالة تركز على الإنصاف بمعنى معاملة المتساويين بالمساواة، وغير المتساويين بنفس القدر من اللامساواة، وتضطلع بعملية الإنصاف مؤسساتٌ اجتماعية[1]، وسنفصل رؤية كل فريق وكيف تتشكل نظرتهم للعدالة الاجتماعية على ضوء اختياراتهم الفلسفية.

ونخصص هذا القسم لبيان الخلفيات الفلسفية ونرجئ الكلام عن الفكر الاقتصادي الناتج عنها في مقارباته الأداتية لموضوع العدالة الاجتماعية وتفسيره لها، مع أننا ندرك صعوبة الفصل بين الأمرين لشدّة التداخل بينهما، لأن بعض النظريات الفلسفية تنطلق من تحليلات اقتصادية، كما أننا لا نجد جميع النظريات الاقتصادية تعلن صراحة عن الخلفيات الفلسفية التي تنطلق منها، حتى يكون التحليل الاقتصادي أكثر موضوعية ووضوحا في إطار تلك الفرضيات المعيارية، إذ نجد بعضها يخفي فرضياته المعيارية بدعوى الموضوعية والعلمية فيؤول في النهاية إلى تحليل متخم بالأيديولوجيا، فلما يقرّر مثلا كارل ماركس وجود لاعدالة اجتماعية ويفسرها بـ"الاستغلال"، وأن الطبقات الأغنى "تستغل" عمل الطبقات الدنيا و"تسرق" جهودهم، فإنه ينطلق من تصوّر معين للخير والشر والحق، وطبيعة خاصة للمجتمع الأمثل، ولكن يضع تلك التصورات في قالب وصفي تفسيري، يوحي وكأنها مسألة طبيعية تدرَك بالحدس المباشر، وعندما يرى غيره أن التفاوت "طبيعي"

---

(1) Adler, Six Great Ideas, P190-195.

وأن العائد على رؤوس الأموال هو مكافأة "عادلة" لتقشف صاحب رأس المال عن استهلاك أمواله، وثمنٌ للإضافة التي أضافها رأس ماله للإنتاج؛ نجد تركيزا على الحق المطلق بصورة مثالية وإغفالا للصورة الكلية للخير والشر في المجتمع، وتغافلا عما سبَّبه رأس المال من مشكلات للأمم.

والقيم الأساسية المختلف حولها بين هذه التيارات هي: الحق والخير، ويتعلّق بهما: الحرية والمساواة، ومنهما يتفرع: التوزيع بالحاجة أو الاستحقاق والجدارة[1]، وارتأينا اعتماد تقسيم ثنائي، يجمع القسم الأول الفلسفات ذات التوجه الليبرالي، والتي ترى أولوية الحق والحرية الفردية والتوزيع بالاستحقاق، ويضمّ القسم الآخر التيارات ذات التوجه الاجتماعي التي تقدِّم الخير الاجتماعي والمساواة وتقيِّد الحريات بهما، واخترنا أن ندرج نظرية جون رولز ضمن التوجّه الثاني رغم كونه يمثل نوعا من الليبرالية القائمة على أولوية الحق على الخير، إلا أننا اخترنا تناول نظريته ضمن الاتجاه الاجتماعي لأنه يُعَدّ المقابل الفكري لدعاة الليبرالية المطلقة مثل فرديريك هايك(Hayek Friedrich) وروبرت نوزيك (Robert Nozick) المتوجّسين من أي تدخّل للدولة لأجل تحقيق العدالة الاجتماعية، بخلاف الليبرالية المقيدة عند رولز والتي ترى ضرورة تدخّل الدولة لضمان تأسيس بنية خدمات اجتماعية كما سنفصل فيما يأتي.

ونلاحظ أن النظريات السياسية المتعلِّقة بفلسفة العدالة الاجتماعية هي أنماط متداخلة تتصل بمشروعات فلسفية وسياسية مختلفة، ضمن رؤية خاصة للأخلاق والسوق والمجتمع والحرية والعدالة والديمقراطية والمواطنة...، ويتم تناولها عبر عدسات أيديولوجية مختلفة، ونجد أن الطيف السياسي يقع وفق هذه الخيارات بين أقصى التيارات الليبرالية الفردانية اليمينية التي لا تؤمن بتدخل الدولة إلا في حدود دنيا لحماية الحد الأدنى من أساسات الحياة، استنادا إلى تقديس الحق والحريات، إلى

(1) Johnston, *A Brief History of Justice*, P167, 174, 188.

أقصى يسار الطيف حيث نجد نظريات اليسار ودعاة المساواة Egalitarianism الذين يدعون إلى إعادة توزيع أكبر للثروة تحقيقا للمساواة و"الخير" في المجتمع[1].

ومثل ذلك تتوزع الأنظمة الاقتصادية على طيف مماثل، فمن أقصى اليمين نجد "الرأسمالية الليبرالية" المطلقة من أي قيد، ومن الجهة المقابلة نجد "الشيوعية" والتي تمثل الصيغة الأكثر تطرفا على يسار هذا الطيف، وبينهما صيغ كثيرة، بعضها تميل ذات اليمين وأخرى ذات الشمال، من ذلك نظام السوق الاجتماعي المتَّبَع في ألمانيا ونظام الديمقراطية الاجتماعية في الدول الاسكندنافية، وستطرق إلى بعض معالم هذه الأنظمة الاقتصادية ونظرتها إلى العدالة الاجتماعية ومقارنة أدواتها بالنظام الإسلامي، وهذه الأنظمة جميعها لا تنفك عن خلفيتها الفلسفية التي تعزِّزها بالمسلمات الأخلاقية، وليس ذلك بالغريب إن علمنا أنه حتى نهاية القرن التاسع عشر لم يكن للاقتصاد كلية خاصة، وكان يدرَّس تحت الفلسفة الأخلاقية، وكان آدم سميث أستاذا في قسم الفلسفة الأخلاقية[2].

أولا: التوجّهات القائمة على مبدأ "أولوية الحرية والحق الفردي"

تُعدّ الفلسفات الليبرالية من أهم منتجات عصر التنوير الأوروبي، وقد كانت نتيجة مباشرة لأفول مؤسسة الكنيسة المتحالفة مع النظام الإقطاعي وتحوُّل الدين إلى مسألة فردية، فمنذ القرن الخامس عشر نما المذهب التجاري المنبثق من الطبقة الوسطى البرجوازية، داعما لمفهوم الدولة القومية ودورها في تثمير الثروة من خلال التجارة وحيازة المعدن النفيس، وبعد حوالي ثلاثة قرون من التجربة بدأت النظرة إلى دور الدولة يسودها الارتياب، فبدأت هيمنة تيار المذهب الطبيعي الذي يولي اهتماما كبيرا للحرية والفردية[3].

---

(1) Roger, *The Oxford handbook*, P768

(2) Kenneth W. Stikkers, "The great divorce: the freeing of markets from communities and from moral constraint", *Humanomics*, Vol. 30 Iss 3, 2014, P186.

(3) O'brien & Penna, *Theorising Welfare*, P16.

وترسّخ الأمر مع تقاطع تلك الفلسفات مع الأيديولوجية الرأسمالية[1] في الاقتصاد، ويمكن عدّ سنة 1834م هي بداية الرأسمالية بوصفها نظاما أيديولوجيا اجتماعيا سياسيا اقتصاديا، ففي تلك السنة كان قرار تغيير نظام إعانة الفقراء في إنجلترا[2]، فكانت فترة 1834م-1914م عصرا لهيمنة الفلسفة الليبرالية الكلاسيكية في الفكر والسياسة والاقتصاد[3]، لتعود للانبعاث من جديد تحت عباءة الليبرالية الجديدة التي راجت أفكارها في ثمانينات القرن العشرين، ولاسيما لما تسلم ريغن (Ronald Reagan) السلطة في أمريكا ودعم المحافظين في موقفهم السلبي ضد تدخل الدولة، واعتمد نظرية حرية السوق[4]، ولا يزال هذا المذهب الفكري حاضرا بقوة في العالم حاليا، وفي كل انتخاباتٍ أمريكية نجد نقاشاته ماثلة في المناظرات الرئاسية بين تياري المحافظين والديمقراطيين.

إن إعطاء تعريف جامع مانع للأيديولوجية الليبرالية أمر عسير، فهي مجموعة من التيارات الفلسفية والسياسية تتفق في أفكار وتختلف في أخرى، كما أن المفهوم مرّ بمراحل متعددة: من مرحلة التكوين حيث كانت بعدا من أبعاد الفلسفة الغربية المتمركزة حول الفرد، ثم بلوغها مرحلة النضج باستقلال علم الاقتصاد والفلسفة

---

(1) قلما استعملت كلمة Capitalism قبل سنة 1849م، وقد دخلت القاموس الاقتصادي في ستينات ق19م. ينظر: إيرك هوبزباوم، **عصر رأس المال**، ترجمة: فايز الصياغ (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2008م)، ص 25.

(2) كارل بولانيي، **التحول الكبير**، ترجمة: محمد فاضل طباخ (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2009م)، ص184.

(3) O'brien & Penna, *Theorising Welfare*, P45.

(4) بولانيي، **التحول الكبير** ، ص287. جون كنيث غالبريت وستانسلاف مينشيكوف، **الرأسمالية والإشتراكية والتعايش السلمي**، ترجمة: هشام متولي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1990م)، ص138- 139. معتز بالله عبد الفتاح، "الأسس الفلسفية والسياسية للوظيفة التوزيعية للدولة"، ضمن: مجموعة من الباحثين، **دولة الرفاهية الاجتماعية**، ص 185- 186.

السياسية، كما أن المفهوم يتأثر بالسياق السياسي العام، فقد كانت ليبرالية القرن الثامن عشر ردة فعل على الإقطاع، أما ليبرالية القرن التاسع عشر فركزت على انتقاد هيمنة الدولة على الأفراد، لتنتهي إلى أيديولوجية معادية لتدخّل الدولة في القرن العشرين[1]، ولذلك فإن مفهوم الليبرالية –كما لاحظ صاحب موسوعة لالاند الفلسفية– يشوبه التباس كبير، لتنوّع مجالات استعمالاتها، الفلسفية منها والسياسية والاقتصادية، واختلاف أجندات الأحزاب التي تعتبر نفسها ليبرالية، ولكن ما يجمعها جميعا هو اعتماد مبدأ أولوية حرية الفرد ومبدأ الحدّ من تدخّل الدولة[2]، ولو أن المبدأين لا يتلازمان بالضرورة، فقد تتدخّل الدولة لتعزيز حرية الفرد من سطوة الأفراد الآخرين، ولكن المطلوب ليبراليا هو عدم تدخّل الدولة للحدّ من حريات الأفراد لأجل صالح المجتمع إلا في حدود دنيا.

وتشترك التيارات الليبرالية في أنها تتبنى العدالة الإجرائية القائمة على التركيز على مساواة الفرص وعدم الاهتمام بالنتائج، وتقصر دورَ الدولة على الحفاظ على المساواة أمام القانون وعدم التمييز، وأي تفاوت في المكتسبات بعد ذلك فهو "عادل" ومهما بلغ مداه، مع ترك نافذة ضيقة لتدخّل الدولة لعلاج الفقر المدقع فحسب[3]، فالعدالة الاجتماعية عند هذا التوجّه تتحقق لما ينال الناس ما يستحقون عبر آلية السوق الحرة، والتسويغ المركزي لهذا التوجه هو عدالة مبدأ التوزيع بالاستحقاق والجدارة وحماية "الحقوق الفردية" استنادا إلى أولوية قيمة "الحرية"، بحيث إن أي

(1) العروي، **مفهوم الحرية**، ص 49-52.

(2) أندريه لالاند، **الموسوعة الفلسفية**، ترجمة: خليل أحمد خليل (بيروت: منشورات عويدات، ط2، 2001)، ج2، ص726.

(3) Miller, *Social Justice*, P94.

و: دالي، **الرفاه**، ص97- 98.

تدخل لتغيير الوضع الذي فرضته السوق الحرة هو انتهاك للحريات، وبالتالي هو وضع غير عادل.

وتتبنى هذه التيارات الفكرية مفهوما وضعيا للحق، فعندما نقول إن شخصا ما له حقٌّ ما فمعناه أن المجتمع ضَمن له امتيازا والتزم بحمايته عبر قوة القانون والتربية والرأي العام[1]، ومن الواضح أن هذا مبدأ فضفاض يحتاج إلى معيار لضبطه، وإلا فإنه يمكن اعتبار المساواة كذلك حقا يجب حمايته، فدولة الرفاه مثلا بدأت مسوَّغة بالتضامن الوطني، ولكن مع الوقت أصبحت حقا من حقوق المواطنة، وأصبح أي نقص في إجراءاتها يعتبر إخلالا بالحقوق وبالتالي وضعا غير عادل[2]، ومن هنا يبرز مبدأ "الحرية" لتحديد معنى الحق والاستحقاق.

والحرية هي القيمة الأعلى بالنسبة إلى التيارات الليبرالية، وهي الحجة الأساسية لصالح الفردانية، وذلك أن الحرية الفردية هي المحدد الأساسي لإنسانية الإنسان قبل تشكل المجتمع والدولة، ولهذا يكون المجتمع ملزما باحترام هذه الحريات، ومن هنا كان مصدر الشرعية الوحيد لقيام الدولة هي حفاظها على الحريات[3]، وعلى آليات العدالة الاجتماعية ألا تتشاكس مع حرية الحقوق الفردية، كما ينبغي كذلك ألا تتناقض مع حرية الاختيار، فإن فرضت الدولة نوعا خاصا من الرعاية الاجتماعية مبنية على نظرة خاصة للخير والسعادة عُدّ ذلك انتهاكا للحرية الشخصية[4]، فسياسات الرفاه في الدول الاسكندنافية مثلا اعتُبرت انتهاكا للحرية الشخصية، ودفعا للمجتمع إلى اختيارات مفروضة في تركيبة الأسرة وعلاقة الزوج بالزوجة والأطفال بوالديهم، وفي رعاية الكبار والمرضى[5].

---

(1) Roger, *The Oxford handbook*, P772.

(2) Miller, *Social Justice*, P31.

(3) O'brien & Penna, *Theorising Welfare*, P18. Adler, *Six Great Ideas*, P137-138.

(4) Hayek, *Le mirage de la justice sociale*, P 116. Miller, *Social Justice*, P7.

(5) سنتطرق لهذه الإشكالية بالتفصيل في القسم الثالث والرابع.

فالعدالة الاجتماعية عند التيارات الليبرالية تنطلق من أهمية الحرية الفردية والتوزيع وفق مبدأ الاستحقاق والجدارة، عبر آلية "اليد الخفية" في السوق المدفوعة بالمصالح الفردية العقلانية، وتعتبر المجتمع منتجا تابعا للحرية الفردية.

ولمزيد من الحفر في العلاقة بين العدالة الاجتماعية ومبدأ الحرية، يمكن تشطير الحرية إلى شطرين: الحرية الإيجابية والسلبية، والحرية السلبية تعنى بحرية الأشخاص في فعل ما يرغبون ضمن إطار القانون واحترام الآخر، كالحرية في التعبير والتنقل والتدين وممارسة شعائره والعمل والاستثمار، أما الإيجابية فهي التخلص من المعيقات، كالحرية من الخوف والجهل والفقر والأمراض والإبعاد الاجتماعي والإهانة والتمييز العرقي أو الديني أو الجنسي، فالتوجهات الليبرالية تركز في مقاربتها للعدالة على الحرية السلبية، والتي تؤول إلى معنى ضمان عدالة الفرص، وضمان حرية سعي الناس إلى سعادتهم دون أن تضمن لهم تلك السعادة، أما التوجهات الاجتماعية اليسارية فتركّز على الحرية الإيجابية، وعلى عدالة النتائج وليس الفرص فقط[1].

ولقد كرّس هايك جلّ أبحاثه لإدحاض أسس الفلسفة الاجتماعية، وإعادة الاعتبار للفلسفة الليبرالية الفردانية القائمة على القيمة المحورية "الحرية الفردية"، ويعرِّف هايك الحرية بأنها قدرة الفرد على العمل لتحقيق أهدافه من دون وجود أجندة مفروضة عليه من الخارج، ويرى ضرورة أن يكون القانون مجردا لا يحابي أي طبقة اجتماعية تحت ذريعة تحقيق المساواة والعدالة، وألا تتجاوز وظيفة القانون والسياسات تحقيق العدالة الإجرائية وتثمين الحريات الفردية للوصول إلى نظام اجتماعي ذاتي الحركة، وأن المساواة المطلوبة لا تعني أكثر من مساواة الجميع أمام القانون الذي يحمي حريتهم السلبية، أما اللامساواة في النتائج –مهما كان حجمها–

(1) Christopher D. Merrett, “Social Justice: What Is It? Why Teach It?” *Journal of Geography*, 103:3, 2004, 93-101.

فهي نتيجة طبيعية و"عادلة" للحرية، وأي تدخّل لتعديل ذلك هو انتهاك للحريات(1).

ونلحظ في هذا النقاش خلفية فلسفية أخرى يصدر منها الخلاف؛ ففي النظرة إلى مدى عدالة حدودٍ من اللامساواة وأخلاقيته نجد تحليلين: سببي ومآلي، والنقاش السببي يركّز على الحكم على اللامساواة من خلال أسبابها، وحدود واجب الفرد نحو الآخر، فإن كانت لا تناقض واجبا من واجبات الفرد الأخلاقية تجاه الآخر كانت اللامساواة -مهما كانت حدّتها- مقبولة، والنظرة المآلية تركِّز على المآلات السلبية للتفاوت الكبير في الثروة والامتيازات، ونجد التحليل السببي جليا عند أحد رواد الفكر الليبرالي الجديد روبرت نوزك، إذ يرى أن المسوّغ الأخلاقي الوحيد للملكية هي اكتسابها بطريقة "عادلة" ابتداء؛ إما بالإنتاج أو بعملية تبادلية رضائية، فإن كان السبب عادلا فإن النتيجة بالضرورة عادلة مهما كان شكلها، مساندا بذلك حرية السوق وهامشية دور الدولة(2).

ونجد في تحليل الليبراليين ربطا بين الحرية وقضية المسؤولية والحافز على العمل والإبداع، فالمتفق عليه أن الإنسان مسؤول عن نفسه ونجاحها، ولكن إلى أي مدى هو مسؤول عن نجاح الآخرين؟ يعدّ هايك أن التدخلات الحكومية في الاقتصاد لتحقيق العدالة الاجتماعية أدّت إلى تقليص الإحساس بالمسؤولية لدى الأفراد وتخديرهم، وقتل روح الإبداع والمبادرة فيهم وتحويلهم إلى "قطيع من الجبناء"(3)، ومثل ذلك يرى فريدمان (Milton Friedman) أن الحرية الفردية تقود إلى مزيد من الإبداع والذي بدوره يعود بالفائدة على الجميع، بخلاف التدخّل الحكومي باسم العدالة الاجتماعية الذي يقود في النهاية إلى خنق الإبداع الفردي وقتل حس المبادرة وروح المسؤولية(4).

---

(1) O'brien & Penna, *Theorising Welfare*, P82, 88-91. Adler, *Six Great Ideas*, P137-138.
(2) Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books,1974), P315-31.
(3) F.A. Hayek, *The Road To Serfdom* (USA : Routledge, 2001), P37-40.
(4) O'brien & Penna, *Theorising Welfare*, P94-95.

وقضية الحافز على العمل والإنتاجية هي من أهم إشكالات الأنظمة الاقتصادية، فيميل النظام الرأسمالي المستند إلى الفلسفة الليبرالية إلى أن يكون الجوع والفقر حافزا[1]، وأن الطبقية شيء ضروري للمجتمع وللاقتصاد، ومن الضروري أن تكون هناك حاجة وفقر لتدفع الناس للعمل، ومن دون ذلك سيتوقف الناس عن العمل، وتتوقف الحضارة عن التقدّم والازدهار، ويعدّ الاقتصادي شومبيتر أن الرأسمالية لا تتقدم إلا بتدميرٍ مستمر للمؤسسات الأضعف والبنى القديمة والفقز إلى مؤسسات أقوى وبنى جديدة أكثر فعالية وهو ما يسميه "التدمير الخلاق"[2].

وقد مرّ النظام الرأسمالي بمرحلتين: مرحلة القرن التاسع عشر المتّسم بليبرالية قاسية، تؤمن بضرورة الجوع كمحفز للعمل، وليبرالية ما بعد الحرب العالمية الثانية التي ترى ضرورة حماية المجتمع من الفقر المدقع، في حدود ما يحقق الكرامة الإنسانية بمعناها الأدنى، والباقي يتولاه السوق عبر آلياته[3]، مع عدم تخليها عن الإيمان بضرورة الطبقية، ذلك الإيمان الذي مدّ الاستعمار بتسويغ أخلاقي! عبر منظوراتٍ للتفوّق العرقي للرجل الأبيض وأحقيته في استغلال ثروات الأمم المتخلفة[4].

وقد أسندت الداروينية البيولوجية التيارات الليبرالية المتطرفة بصيغة شديدة من الداروينية الاجتماعية، والتي تقضي بأن أي مساعدة مصطنعة للأضعف في المجتمع يهدد تطور المجتمع ورقيه، لأن القانون الطبيعي يقضي بأن البقاء للأصلح، والضعيف يقضي عليه الزمنُ، لهذا اعتبروا أن إجراءات الرفاه الاجتماعي تهديدا للمجتمع، أما الاستعمال الآخر للداروينية فكان على مستوى المجتمعات، بحيث

---

(1) غالبريت ومينشيكوف، **الرأسمالية والإشتراكية**، ص82.

(2) جوزيف شومبيتر، **الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية**، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2011م)، ص 199- 208.

(3) David Green, *Community without Politics: Market Approach to Welfare Reform* (London: Institute of Economic Affairs, 1995), P53-54. Adler, *Six Great Ideas*, P195.

(4) O'brien & Penna, *Theorising Welfare*, P209-210.

ترى أنه لا تصمد إلا الأمم القوية، وهذا أعطى تسويغا آخر للاستعمار باعتبار أن الأقوى له حق البقاء والسيادة والهيمنة[1].

وأدّت عقلية الداروينية الاجتماعية إلى ظهور طبقة من رجال المال في أمريكا نهاية القرن التاسع عشر كدّسوا ثروات ضخمة من أعمال السكك الحديدية والتنقيب عن الذهب، وارتكبوا في سبيل ذلك أعمالا لاأخلاقية مفجعة بحق السكان الأصليين[2]، ويرى المسيري أنه لا وجود لفلسفة بلورت الرؤية السياسية العلمانية المعاصرة أكثر من الداروينية الاجتماعية[3].

ويُعدّ كلّ من ريكاردو (David Ricardo) وبنثام (Jeremy Bentham) ومالتوس (Thomas Malthus) من مؤسسي الرأسمالية الشرسة القائمة على الصراع وضرورة بقاء الفقر، وللاقتصادي جوزيف تاونسند نظرة عدائية لبرامج الرفاه ومساعدة الفقراء، فهو يرى أن الجوع وحده الذي يشجع الإنسان على العمل، لأن الجوع في نظره "يدجّن أشرس الحيوانات، وسيعلم اللياقة والتهذيب والطاعة والخنوع للخصم العنيد، وبشكل عام فالجوع هو الذي يحثهم وينخسهم بمهمازه [أي الفقراء] على العمل"[4]، وكان جيرمي ينثام يرى ضرورة وجود الفقراء لتزدهر الصناعة والاقتصاد، ويرى أن مهمة الحكومة هي زيادة حاجات الفقراء باستمرار ليبقى الجوع دائم التأثير والتحفيز للعمل[5].

ورغم أن رأسمالية نهاية القرن العشرين ألطف من سابقتها، إلا أنها محكومة بنفس المنطق، فإحدى شعارات أعداء دولة رفاه في القرن العشرين أن الأغنياء لم

---

(1) Ibid, P30-33.

(2) هوبزباوم، **عصر رأس المال**، ص 263- 264.

(3) عبد الوهاب المسيري، **رحابة الإنسانية والإيمان** (القاهرة: دار الشروق، ط1، 2012)، ص87.

(4) بولانيي، **التحول الكبير**، ص230-231.

(5) **المرجع السابق**، ص236-237، 251.

يعودوا يستثمرون لأن لديهم القليل من المال بفعل الضرائب، وأن الفقراء لم يعودوا يعملون لأن لديهم الكثير من المال بفعل أنظمة الرفاه[1]، وقد انتصر كلٌّ من الرئيس ريغن في أمريكا وتاتشر في بريطانيا لأفكار هايك، وكانت سياسة ريغن موصوفة بـ"عقيدة الصدمة" القائمة على الإجراءات الشديدة اجتماعيا لأجل تحفيز الاقتصاد[2]، وكان شعار الحملة الانتخابية لمارغريت تاتشر (Margaret Thatcher) هو "العمال لا يعملون"[3].

وواضح من كتابات هايك أنه لا يتبنى النسخة الأقسى لليبرالية، فهو يعمل على صيغة تحوّل أعمال الإحسان إلى المجتمع عوض الدولة، ويرى أن الحركات الداعمة لتدخّل الدولة كبتت الدافع الفطري للإنسان نحو الإيثار والإنفاق الطوعي، وحوّلت إعادة توزيع الثروة إلى أجندات ودوافع سياسية ضخّمت من تسلّط السلطة على المجتمع، ويرى أن الخطر الأكبر الذي يهدِّد المجتمعات قادم من التيارات اليسارية ذات الكتل الشعبية الكبيرة، والتي تتغنى بشعارات "العدالة الاجتماعية"، فهي لا تهدد الاقتصاد فقط وإنما الأخلاق والسلام[4]، وقريب من هذا التصور ما عدّه جون ستيوارت ميل تناقضا بين الحرية والديمقراطية، لأن الأخيرة تعزّز تحكّم الدولة في الأفراد[5].

نلاحظ أن جميع التحليلات السابقة تُعدّ تحليلات معيارية تستند إلى رؤية فلسفية لطبيعة العدالة والحرية والمساواة والحقوق، ولكننا نجد نمطا آخر من انتقادات الليبرالية لتدخّل الدولة لأجل تحقيق حدٍّ من المساواة، وهو نمط موضوعي

---

(1) غالبريت ومينشيكوف، **الرأسمالية والإشتراكية**، ص128.

(2) DK, *The Politics Book* (London: Dorling Kindersley Limited, 2013), P272-274.
(3) Offe, *Contradictions of the Welfare State*, P151.
(4) F. A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty: A New Statement of the Liberal Principles of Justice
and Political Economy, Vol3: The Political Order of Free People*, (London: Routledge, 1982), P129.

(5) العروي، **مفهوم الحرية**، ص55.

يحاول أن يدلِّل على عدم الإمكان الواقعي لذلك، إذ إن التخطيط مركزيا لتوزيع الامتيازات والأعباء يحتاج لمعرفة دقيقة بالمجتمع وعلاقاته وإشكالاته وبنيته الخفية، وهذا –حسب هايك- مستحيل إدراكه كليا، لذا فإن السياسات التخطيطية المركزية تقود دوما للهلاك، ويرى هايك أن المجتمع الحر تلقائيَّ التسيير أنجع في القيام بهذه العملية، لأنه تتضافر فيه معارف ومهارات عدد ضخم من أعضائه في توجيهه، بخلاف الذي يُسيِّره عدد محدود من البيروقراطيين، ويرى أن معرفتنا عن العالم لا تمثِّل إلا جزءا ضئيلا جدا منه، ولهذا من الحكمة أن نترك الأمر للقانون الطبيعي والحرية الفردية فهي أنجع من التسيير المركزي بمعارف محدودة، ويستشهد هايك في سياق هذه المرافعة بمثال موضوعي أصيل، وهو أن من يضعون هذه التنظيمات لا يؤمنون بالقوى التقليدية الفاعلة في المجتمع وعلى رأسها الدين، فكينز مثلا كان لا يؤمن بالدين ويرى نظامه غير عادل اجتماعيا، فكيف يمكنهم –يتساءل هايك- وضع قانون لمجتمع تحرِّكه قوى تقليدية لا يفهمونها ولا يؤمنون بها![1].

ويتوسّل هايك في بيان هذه المسألة بمفهوم المعرفة الضمنية (Tacit Knowledge) التي تتشكل من ثقافة المجتمع وأبعاده الأخلاقية والاجتماعية وتقاليده وأعرافه، وهي معارف لا يمكن الإحاطة بها ولا نقلها عبر التعليم المعهود، والمجتمع يعتمد في حركيته الذاتية على هذه المعرفة. وعبر آلية التطوّر والمنافسة المستمرة ستبقى الأنماط الأكثر مناسبة لتسيير المجتمع بأحسن وجه، وبما أنه من غير الممكن الإحاطة بهذه المعرفة فمن الخطأ التدخّل في سيرورة المجتمع بتخطيط مركزي مستند إلى معرفة ناقصة، وإنما يجب ترك الأمر للسيرورة التلقائية للمجتمع، مع ضمان حدّ من الإجراءات التي تضمن الحريات وعدالة الفرص وتساوي الجميع أمام القانون[2].

(1) A. F. Hayek, *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism* (London: Routledge, 1988), P67
(2) O'brien & Penna, *Theorising Welfare*, P83-84.

وخلف هذا التحليل لهايك نجد أفكار فلسفة ما بعد البنيوية التي ترى أن الواقع أعقد من أن يتم إدراكه موضوعيا، ويمثل تيار "ما بعد البنيوية" مظهرا من مظاهر فقد الثقة في مشروع فلسفة التنوير في صياغة مجتمع شامل متوازن من خلال التنظيم العقلاني للقوى الاجتماعية والسياسية، لكون صياغة المجتمع المنشود يستند إلى معرفة متكاملة عن واقعه ومشكلاته وعن الوضع النهائي المنشود، ولكن تلك المعرفة –كما تقرر مابعد البنيوية- لا يمكن إدراكها موضوعيا وبحياد، لأنها خاضعة لتأثير السلطة، فهي التي تقرر طبيعة الطبقات الاجتماعية، وتؤثر في صياغة الهوية، وترى أن التنظيمات الاقتصادية مدفوعة بوهم علمية النظريات الاجتماعية والسياسية ودقتها، وهذا من أوهام الفلسفات البنيوية والوضعية (Positivism)، ولكن فلسفة العلم نفسها تغيرت وأنقصت من سقف كبريائها العقلاني(1).

فالنيوليبرالية فقدت ثقتها في الميراث الفكري لعصر النهضة، وفقدت ثقتها في قدرة العقلانية الإنسانية على التنظير للمجتمع، وترى أن المجتمع هو مجموعة ضخمة من المتغيرات غير المتوقعة ولا يمكن الإحاطة بها، وبالتالي لا يمكن ادّعاء صيغة مصطنعة للمجتمع، ويشترك هايك وفوكو، أو النيوليبراليون والمابعد البنيويون، في نقدهم لدولة الرفاه وتدخّل الدولة في كون الإحاطة بعلاقات المجتمع ورغبات أفراده أمر غير ممكن، ويرجع هايك ذلك لتعقّد المجتمع ولاعقلانية علاقاته وتركيبته، أما فوكو (Michel Foucault) فيرجع ذلك لعدم إمكانية فصل المعنى الموضوعي عن تأثير السلطة في تشكيله، ويقصد أن السلطة لما تقترب من الواقع فهي لا تفهمه موضوعيا وإنما تشكّله بسلطتها، وفي كلتا الحالتين يصعب تصميم سياسة رفاه لمجتمع لا يمكن فهمه والإحاطة بقوى التغيير فيه.

لكن مبدأ الاستحقاق والجدارة الليبرالي يواجه عدة تعقيدات، فإن كانت الثروة العامة هي حصيلة تقسيم العمل في المجتمع، وأن كل شخص مرتبط بغيره في

---

(1) Hayek, *The Fatal Conceit*, P68.

تحصيلها، فإن الثروة منتوج اجتماعي جماعي، وبالتالي فإن مبدأ الاستحقاق يصعب ملاحظته وقياسه كما لو كان عمل كل شخص مستقلا عن الآخر، وبالتالي فإن التوزيع حسب مبدأ الاستحقاق سيخضع لتعقيد الهندسة الاجتماعية الموجودة، والهندسة الاجتماعية ليست دوما تركيبة متوازنة بريئة، فهي نتيجة تراكمات عصور من الإقطاع والاستعباد(1).

والصعوبة الثانية أن مبدأ الاستحقاق متعلق بأهداف المجتمع وفلسفته في الحياة ووضعه الراهن، فالمجتمع المادي الاستهلاكي سيعدّ الإسهام المادي هو معيار الاستحقاق، والمجتمع تحت التهديد سيعتبر الشجاعة هو معيار الاستحقاق، ومن يقدّم أولوية القيم الأخلاقية والنفسية والاستقرار الاجتماعي سيختلف معيار الاستحقاق عنده وهكذا، وهذه الاعتبارات أمور معيارية إن تركت للسوق فإن الأقوى هو الذي سيحدِّد غاية المجتمع.

والصعوبة الثالثة أن بعض أفراد المجتمع ليسوا مؤهلين خِلقيا للإسهام وبالتالي فهم –حسب مبدأ الاستحقاق والجدارة– عالة على المجتمع والسوق، ومثل أولئك من خذلتهم بيئتهم أو ميراثهم أو ولدوا في بلد فقير أو ينحدرون من جماعة إثنية مهضومة الحقوق...الخ، فيؤول مبدأ الاستحقاق ليس إلى مكافأة الجِد في العمل فقط بل إلى مكافأة الحظ كذلك.

فالعدالة عبر الاستحقاق والجدارة "Meritocracy" ليست باليوتوبيا البريئة حسبما تظهر، فإن كانت آليات السوق نفسه تمنع من مساواة الفرص التي اشترطها الليبراليون فإن عدالة الاستحقاق والجدارة سوف تعني شرعنة الحال الواقع، فلمّا تكون مثلا فرص الحصول على التعليم والتدريب غير متساوية، وتكون الثروة

---

(1) Johnston, *A Brief History of Justice*, P188-194.

متوارثة بشكل غير سوي، بل حتى النفوذ السياسي متوارث[1] - فإن الكلام عن "الاستحقاق والجدارة" بعد ذلك لن يعني إلا ترسيخ قوة الأقوى بغض النظر عن استحقاقه الحقيقي وإسهامه في ثروة المجتمع ورفاهه، لهذا تم انتقاد هذا التوجه بحزم من قبل جون رولز، بل تم انتقاده ممن يُعتبر ناحِتَ المصطلح نفسه مايكل يونج(Michael Young)[2]، وقد انتقد في مقالٍ له الاستعمال السيء للمصطلح من قِبل توني بلير[3].

ويصعب على التيار الليبرالي التخلّص من التناقض بين الحرية الشخصية وإجراءات العدالة لأجل الصالح العام إلا بالتحكّم الاعتباطي، لأن حدود الحرية الفردية نفسها تتحدد بمفهوم العدالة، فالمسألة جدلية[4]، فما تجاوز حدودَ العدل اعتبر ظلما، فهل من "حق" أحد أفراد المجتمع أن تكون حريته سببا في تعطيل رفاه المجتمع، وإلى أي مدى يحق للمجتمع تحديد حريات الأفراد لأجل الصالح العام؟ فالأمر يحتاج إلى معيار معين، كما أن مبدأ عدالة الفرص الذي ينادي به هايك يصعب ضبطه دون التورّط في هذه الجدلية، ولأجل هذا يتحرز الاقتصاديون الليبراليون – كما يقول شابرا- عن تناول موضوع عدالة التوزيع، ويعتبرونه موضوعا معياريا طوباويا[5]، كما أن هذه المعضلة جعلت التيارات الليبرالية تتبنى قيم مابعد الحداثة

---

(1) نشرت مجلة The Economist مقالا يسلط الضوء على ظاهرة وراثة مكانة الأرستقراطية في أمريكا، ينظر:

The Economist, January 24, 2015, ‘America’s New Aristocracy, http://www.economist.com/news/leaders/21640331-importance-intellectual-capital-grows-privilege-hasbecome-increasingly. Accessed on: 10/07/2018.

(2) اعتبره البعض أول من استعمل المصطلح بمعناه الفلسفي السياسي في كتابه: “The Rise of the Meritocracy”

https://www.etymonline.com/word/meritocracy, Accessed on: 24/07/2018.

(3) https://www.theguardian.com/politics/2001/jun/29/comment, Accessed on: 24/07/2018.

(4) Miller, *Social Justice*, P15.

(5) شابرا، **الإسلام والتحدي الاقتصادي**، ص 87.

القاضية بأنه ليس كل إشكال يستدعي الحل، وإنما هي طبيعة المعرفة النسبية، لهذا اتُهمت بالعدمية[1].

ثانيا: التوجّهات القائمة على مبدأ "أولوية المساواة والخير العام"

تؤمن التوجهات الديمقراطية المعاصرة جميعها بحدٍّ أدنى من عدالة الفرص، التي تقضي بضرورة المساواة بين الأعراق والجنسين والطبقات الاجتماعية في فرص الحصول على الامتيازات في المجتمع، ولكن الإشكال أن مبدأ التساوي أمام الفرص يعني في النهاية تفضيل المنحدرين من عائلات ثرية قادرة على توفير تعليم لائق لأبنائهم، وإحاطتهم برعاية صحية رفيعة تخولهم حظوظا أعلى للحصول على الامتيازات واقتناص تلك الفرص، فهل من مقوِّمات العدالة التدخّل لتعديل ذلك الوضع الابتدائي بما يجعل الجميع متساويين في أهليتهم أمام الفرص، وذلك بدعم التعليم والرعاية الصحية وغير ذلك؟ وإن تم التدخّل وتساوت أهلية الجميع، ولكن أخفق البعض في استعمال تلك المؤهلات أحسن استعمال إما لسوء حظ أو ظرف غير مناسب أو لنقص أهليةٍ جبليّة: فهل من العدالة كذلك ترك المخفِق للظروف القائمة؟ أم على المجتمع إنقاذه وضمان وضع مريح له؟ وإلى أي حدٍّ يكون مستوى ذلك الوضع المريح؟ وعلى حساب مَن؟

وفي الجواب عن هذه الأسئلة لاحظنا أن التوجه السابق لا يذهب أبعد من إتاحة الفرص للجميع بتساو، اتساقا مع نظرته في أولوية الحرية الفردية ومبدأ الاستحقاق عبر السوق، ويرى التدخّلَ لتعديل نتائج السوق انتهاكا للحريات، ويعتبر التفاوت أمرا طبيعيا لا يتناقض مع العدالة، أما التوجه الثاني الذي نحن بصدده فيتقدم خطوة لتصحيح ذلك الوضع، وينتقد مبدأ الاستحقاق لإغفاله الظروف الابتدائية، مع اختلاف أصحاب هذا التوجه بعد ذلك في مدى الذهاب في

(1) O’Brien & Penna, *Theorising Welfare*, P228.

تصحيح الوضع، وفي شكل المساواة النهائية المرجوة، وذهبوا في ذلك طرائق قِددا، وطيف الاختلاف يبدأ من أقصى اليسار حيث نجد التيارات الاشتراكية التي تنادي بتعديلات جوهرية في البنية الاجتماعية والاقتصادية للوصول إلى وضع من المساواة عالٍ، إلى تيارات الديمقراطية الاجتماعية التي تهتم بتخفيف المساواة عبر تدخّل الدولة لتوفير مستوى من مساواة الوضع الابتدائي من تعليمٍ مجاني ورعاية صحية، وفي وسط المسير نحو اليمين الليبرالي نجد نظرية رولز التي تنتقد مبدأ الاستحقاق، وترى أن اللامساواة مقبولة فقط إن كانت في صالح الأقل حظا، وترى ضرورة أن تقوم مؤسسات اجتماعية بذلك الدور لتصحيح وضع العدالة، ولكن مع اعتبار الحريات من الأولويات الاجتماعية الأساسية.

إن كانت التيارات الليبرالية تنظر للعدالة بوصفها قضية فردية تعنى بتوفير الحريات الفردية، فإن التيارات ذات التوجه "المساواتي" ترى العدالة مفهوما اجتماعيا يعمل على تكوين مجتمع فاعل يسوده الإنصاف، ولا يتحقق ذلك إلا من خلال خفض التفاوتات الاجتماعية[1]، وترى أن المساواة هي قيمة ذات أولوية، وأن مستوًى من المساواة مطلوب في النتائج ولو على حساب بعض الحريات الفردية[2]، ويختصرون فلسفتهم في الشعار:"لا يوجد أكثر لامساواةً من التعامل مع غير المتساويين بمساواة"[3]، فمبدأ تساوي الفرص لا يعتبر عدالة إن كانت المؤهلات غير متساوية، بمعنى أنه ليس من العدالة معاملةُ متسابقين مختلفين في الأعمار والتدريب بمساواة في معايير فرص الفوز والإخفاق، مع اختلافٍ بين تيارات هذا التوجّه حول درجة تلك المساواة وأولويتها كما سيتجلى تباعا.

---

(1) دالي، **الرفاه**، ص46.

(2) Adler, *Six Great Ideas*, P137-138.

(3) "There is nothing more unequal than the equal treatment of unequals". Harvey, *Justice*, P342

ويُرجِّح هذا التوجهُ النظرةَ المآلية إلى نتائج اللامساواة، ويربط تحقّق العدالة بمدى عدم أداء اللامساواة إلى مآلات فاسدة اجتماعيا، ويهتم بآلية التوزيع حسب الحاجة، مركِّزا على تلبية الحاجات الأساسية للإنسان مما يجعله قادرا على المنافسة بتساو أمام الفرص والامتيازات الاجتماعية، ويعدّ أن الحق وظيفة اجتماعية منحتها الجماعة لأفرادها تحقيقا للمصلحة العامة، وتذهب المذاهب الشيوعية الماركسية إلى نقض أساس بعض الحقوق الفردية كليا كحق الملكية الخاصة.

ويمكننا أن نجمع إجرائيا تحت هذا التوجه جميع الأنظمة السياسية والاقتصادية التي تختلف مع التيارات الليبرالية في قبول دورٍ لمؤسسات الدولة في إعادة التوزيع وتحقيق حدٍّ من المساواة بين المواطنين، مع الاختلاف بين هذه الأنظمة في درجة ذلك التدخل وطبيعته، ويدخل في هذا التصنيف التيارات الاشتراكية، وتيارات ما يسمى "الطريق الثالث" بين الرأسمالية والاشتراكية؛ كنظام الديمقراطية الاجتماعية المعتمَد في الدول الاسكندنافية، والليبرالية الاجتماعية التي تنتهجها كثير من الأحزاب في العالم[1]، ونظام السوق الاجتماعي في ألمانيا، وسنتطرق في الأقسام اللاحقة إلى بعض الاختلافات الاقتصادية والسياسية في إجراءاتها بخصوص العدالة الاجتماعية، ولفهمٍ أكبر لحدود هذا التيار سنتطرق باقتضاب إلى مقالة كارل ماركس وجون رولز في الموضوع، بوصفهما طرفا هذا التوجه.

1- الماركسية

إن كان آدم سميث (Adam Smith) يمثل الأطروحة الأساسية للرفاه الاجتماعي من وجهة نظر الليبرالية، بتقديمه الحرية والحقوق الفردية على الاعتبارات الاجتماعية، حيث إن كل فرد يعمل بحريةٍ لمصلحته الخاصة فتتكامل المصالح عبر آلية "اليد الخفية" لتزيد من محصلة الرفاه العام، فإن كارل ماركس (Karl Marx) يمثل

(1) ويتبنى هذا النظامَ في ماليزيا حزبُ The People's Justice Party (PKR)

الأطروحة الاجتماعية المقابلة لليبرالية الفردية، واعتبر أن عمل كل فرد لمصلحته بحرية يؤدي إلى تنازع المصالح مما يعني ازدياد الأغنياء غنى بفعل قوتهم في السوق، وازدياد الفقراء فقرا بسبب ضعف موقعهم من السوق، ويؤدي في النهاية إلى فساد المجتمع[1].

ويرى ماركس أن توزيع الامتيازات متعلق بشكل البنية الاجتماعية، وهي واقعيا مسيطَرٌ عليها من طرف الأقوى اقتصاديا في المجتمع، ولا نملك الكثير من المساحة للتفاوض والمناورة، ويرى أن الأيديولوجيات الليبرالية تحاول جاهدة الفصل بين الاقتصاد والمجتمع للتعمية عن الحقيقة الاجتماعية الطبقية التي أنتجتها، وهذا التحليل يقع ضمن تحليله الاقتصادي للتاريخ وبأن أشكال الإنتاج هي المحدد الأساسي للبنى الاجتماعية، فالطاحونة اليدوية ولّدت مجتمع الإقطاع، والطاحونة البخارية ولدت المجتمع الرأسمالي[2]، وبالتالي فإن المراهنة على الحريات الفردية رهان خاطئ يقود لمزيد من الصراع الطبقي، ويرفع ماركس من سقف تصوّره الاجتماعي للحرية ليعتبر أن مبدأ الملكية الفردية هو مناقض للحرية، لأنها تقيد حرية من لا يملك في التصرف في ما يملك الآخرون، وفي ذلك قطع للعلاقات الاجتماعية![3].

والعدالة الاجتماعية تعنى بالعلاقات الاجتماعية والإنصاف فيها، لذا كان الجدل بين العدالة والمساواة راجع إلى طريقة فهم تلك العلاقات وتعريفها، فنجد لماركس معجمية خاصة في تحليل مسائل العدالة الاجتماعية منها: الاغتراب، الاستغلال، فضل القيمة، الملكية الخاصة، الجبرية الاقتصادية، صراع الطبقات، عبودية الأجور...[4]، ويمكننا وضعها في نسق واحد لتجلية نظامها التحليلي:

---

(1) O'brien & Penna, *Theorising Welfare*, P14.

(2) شومبيتر، **الرأسمالية والاشتراكية**، ص90.

(3) O'brien & Penna, *Theorising Welfare*. P60-61.

(4) شابرا، **الإسلام والتحدي الاقتصادي**، ص107.

فإطلاق الحريات الفردية في التملّك يؤدِّي إلى أن تقوم "طبقة" البرجوازيين بفضل "الملكية الخاصة" بـ"استغلال" عمل "طبقة" العمال وسلب "فضل القيمة" التي ينتجونها بعملهم، مما يؤدّي إلى "استعباد العمال لأجورهم" التي لا تفي إلا بإبقائهم أحياء ليتكاثروا وينتجوا يدا عاملة جديدة، فيعيشون حالة "اغتراب" عن كرامتهم الإنسانية، ولكن مع الوقت سيؤدي هذا النموذج بصفة "جبرية" إلى "صراع الطبقات" وفساد المجتمع، والحل عند ماركس لتحقيق السلم والعدالة الاجتماعية هو إلغاء الملكية الخاصة، وإحلال ملكية الدولة الكاملة لوسائل الإنتاج والتخطيط المركزي، والوصول في مرحلة متقدمة إلى مجتمع شيوعي متساوٍ لاطبقي تتلاشى منه الدولة.

وإن كان الفكر الليبرالي يرى أن إجراءات إعادة التوزيع قتلت الحافز للعمل؛ فعند ماركس أن الحافز للعمل يتحقق بمجرد رفع "استغلال" جهد العامل، وذلك بمنع التملك الخاص لوسائل الإنتاج، فلمّا يتأكد العامل أنه ينال ثمرات جهده مكتملة سيتولد لديه حافز للعمل[1]، ولكنها أحلام مثالية لم تتحق في الواقع، فبعد تطبيق الاشتراكية في الاتحاد السوفياتي بقي العامل يشعر بالاغتراب لعدم الحصول على نتائج عمله كلها، لأنها تذهب للمال العام، ويحدث أن تُؤخَذ أرباح مصنع لتغطية خسائر مصنع آخر، كما أن الحافز الذي تصوره ماركس لم تشتعل جذوته، وقد وصل الأمر إلى أن قُدّم مقترح للإدارة السوفياتية بتقديم إحصاءات مزيفة عن نسب البطالة لتُشكل ضغطا على العمال وحافزا لهم، وكان لينين يقول إن الاشتراكية لا يمكنها منافسة الرأسمالية مالم تحقق إنتاجية اليد العاملة، وهو ما تتفوق فيه الرأسمالية، واستمرت معضلة ضعف الحافز إلى أن اضطر غورباتشوف إلى تطبيق إصلاحات عدّلت من هذا الاغتراب بمنح مزيد من الاستقلالية لوحدات الإنتاج[2]، ولا نزال

---

(1) O'Brien & Penna, *Theorising Welfare*, P211.

(2) غالبريت ومينشيكوف، **الرأسمالية والإشتراكية والتعايش السلمي**، ص37، 82-92.

نشهد في البلاد العربية التي كان لها ميراث اشتراكي درجة من الكسل في الشعب، لأنه تعوّد أعطيات الدولة، واعتاد على الأجرة الثابتة مهما كان أداؤه وإنتاجيته.

2- نظرية جون رولز

وبعيدا عن الحدّ المتطرف لأفكار ماركس والتي لم تعد تغري بتطبيقها بعد سقوط الاتحاد السوفياتي -نجد أنظمة سياسية تحاول تقديم نسخة اجتماعية تحت مظلة النظام الرأسمالي والديمقراطية الغربية، وهذه الأنظمة لا تذهب بعيدا في اقتراح أنظمة جديدة تتعلق بوسائل الإنتاج بقدر ما تسعى للتخفيف من حدة أثر التوزيع القائم على آليات السوق القاسية[1]، فنظرية الديمقراطية الاجتماعية مثلا -وهي من الأصول النظرية لدولة الرفاه- انتقدت مفهوم الحرية في المذهب الفردي، واعتبرت الحرية لا تقتصر على غياب القيود، وإنما لها معنى فعّال وهو توفير حد من البدائل لتتحقق للإنسان حرية الاختيار بينها، فهي "حرية في الفعل" كما هي "حرية من معوقات الفعل "[2].

وليس بعيدا عن الفكر الليبرالي نجد نظرية رولز في العدالة، ويُعتبر جون رولز من أهم الباحثين في قضايا العدالة الاجتماعية، ونشأته في فترة التمييز العنصري في ولاية بالتيمور الأمريكية شكّلت له حافزا للتعمق في هذه المسائل، واعتبر بيل كلينتون عمله إحياء للثقة في النظام الديمقراطي ككل، ومنذ سبعينات القرن الماضي كان من الشائع اعتبار رولز وكتابه "نظرية في العدالة" المنشور في سنة 1971م وزميله في جامعة هارفارد روبرت نوزيك وكتابه "الفوضى، والدولة، واليوتوبيا" المنشور في سنة 1974م-السبيلين الوحيدين المتاحين في الفلسفة السياسية في الوقت

---

(1) وسنتطرق في القسم التالي لهذه الآليات ومقالة الإسلام فيها.

(2) عبد الفتاح، "الأسس الفلسفية"، ص 178.

المعاصر[1]، وكلا الكاتبين يصدران من نظرية العقد الاجتماعي لبناء الدولة، ولكنهما يختلفان في علاقة العدالة بالحرية والمساواة، فنوزيك يرى أولوية الحرية الفردية على المساواة كما هو الأمر في التوجّه السابق[2]، أما رولز فله نظرية خاصة في الموضوع.

تتكون نظرية رولز في العدالة الاجتماعية من مبدأين؛ الأول: ضرورة المساواة في الحريات وفرص الاستفادة من الوظائف وخدمات المؤسسات العامة، الثاني: أن التفاوت المقبول في الثروة والامتيازات هو ما كان في مصلحة الجميع وخاصة الأقل حظا، وبعبارة أخرى فجميع الامتيازات والأعباء الاجتماعية من حقوق وواجبات وحريات وفرص للثروة يجب توزيعها بالتساوي إلا إن كان التوزيع اللامتساوي في فائدة الجميع –وليس المجموع كما في النفعية–، وبالخصوص الأقل حظا[3]، كما يَعتبر رولز الحرية وتكافؤ الفرص أولوية لا يزاحمها إلا حرية أخرى مناقضة، كما يعتبر أن العدالة –بالمعنى السابق– مقدَّمة على الكفاءة وتعظيم النفع العام كما ترى النفعية[4].

ويقترح مبدأ افتراضيا به يتم تقرير آليات إعادة التوزيع وهو "حجاب الجهل"، وهو مصطلح يعني به أن من يقرر قوانين العدالة يجب أن يكون على غير علم بالمكانة الاجتماعية التي سيتبوؤها في ذلك النظام الاجتماعي، فقد يكون في طبقة الأثرياء أو في طبقة الفقراء، وهذا الاحتمال يجعل القوانين الصادرة دوما في مصلحة الفئات الأكثر حرمانا[5]، فإن المساواة تملي على من يرسم مبادئ العدالة أن يعمل تحت غطاءٍ من "حجاب الجهل" الذي يجعلهم لا يتوقعون المكانة التي سيحتلونها في المجتمع، وبالتالي سيعملون على تحسين ظروف الأقل حظا والأسوء احتمالا، وهذا الوضع يؤدي إلى العمل بالمبدأ الثاني القاضي بأن اللامساواة المقبولة هي تلك التي تكون في

---

(1) DK, *The Politics Book*, P300-304.
(2) Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, P149.
(3) John Rawls, *A Theory of Justice* (USA: Harvard University Press, 1999), From P62.
(4) Ibid, From P302.
(5) Ibid, From p62. Miller, *Social Justice*, P57-59.

مقابل تحسين الأقل حظا، وهو ما يقدّم مسوّغا فلسفيا لاعتماد السياسات الضريبية وسياسة محاربة الاحتكار.

ومصدر العدالة عند رولز هو العقد الاجتماعي التوافقي، فالعدالة الاجتماعية عنده تتحقق من عمل المؤسسات الاجتماعية في توزيع الحقوق والالتزامات والفرص على المجتمع بطريقة عادلة[1]، فالمجتمع الديمقراطي قائم على العقد الاجتماعي بين السلطة والمحكومين، وهذا العقد يجب أن يعامل أفراد المجتمع بتساو، ولأجل هذا يجب أن تكون المؤسسات الاجتماعية عادلة ومتساوية في التعامل تجاه الجميع، وحينها يتولد مجتمع عادل وتتحق العدالة الاجتماعية.

وانتقد رولز مبدأ الاستحقاق باعتبار أن كثيرا من الميزات التي تُعِين على جمع الثروة هي موروثة ولا يد للشخص في اختيارها ابتداءً، كالميراث والبيئة التي ينشأ فيها، ومع هذا فإن نظرية رولز تعتبر قريبة من التوجه الفردي، فالعدالة عنده إجرائية تتعلق بالعملية لا بالنتائج الأخيرة، حيث يرى أن الدولة عليها الحفاظ على عدالة توزيع الفرص بحيث يكون الجميع متساوين أمام الحريات والعمل، مع استثناءات تكون لصالح الأسوأ حالا في المجتمع، ولا ضير من وجود قدر من اللامساواة مع وجود مساواة في الفرص والمؤهلات، والعدالة المطلوبة ليست جعل الناس سواسية في الوضع المعيشي، فهذا انتهاك للخصوصية والاستقلالية.

وقدّم رولز من خلال نظريته نقدا أصيلا للمذهب النفعي للعدالة القائم على شعار: "أكبر قدر من المنفعة لأكبر عدد من الناس"[2]، فالعدالة عند النفعية هي ما يحقق نفع المجموع وليس بالضرورة نفع الجميع، فإن كان النظام يحقق نموا أعلى فهو أنجع وأعدل، ولو كان ذلك النمو تستفيد منه نخبة مالية بدرجة أكبر، فأية سياسة تؤدي إلى مزيد من الرفاه العام فهي "عادلة" ولو أدت إلى خفض المستوى المعيشي

---

(1) Rawls, *A Theory of Justice*, P7.
(2) “The greatest good of the greatest number”. Harvey, *Justice*, P342

لبعض أفراده أو فئاته[1]، وهو ما رفضه رولز واعتبره أمرا لا أخلاقيا ولا يقيم للإنسان وزنا باعتباره إنسانا وليس رقما في مجموعة.

ولم تسلم نظرية رولز من الانتقادات، من طرف التوجّه الاجتماعي والليبرالي على السواء، ففي الفصل السابع من كتاب نوزيك[2] نجد انتقادا شديدا للنظرية، إذ يعتبر نوزيك أن المشكلة الأساسية في نظرية رولز أنها تفترض أن هنالك جهازا مركزيا للإنتاج والتوزيع، وأنه في فرضيته عن "حجاب الجهل" يعتبر كأن الثروة تسقط من السماء كـ "المنّ" وما على الإنسان إلا اختيار طريقة لتوزيعها، ويضرب لذلك مثالا بأنه لو كان كل شخص وحده في جزيرة يجتهد لتوفير رغد العيش ثم التقى الجميع معا، فبأي حق يُؤخذ ممن اجتهد وأبدع لصالح الأقل كما يدعو رولز، ونوزيك يرى أن المسوّغ العادل الوحيد للملكية هي عدالة طريقة اكتسابها ابتداء إما بالإنتاج أو بعملية تبادلية، ولذلك يعتبر نظرية رولز مجرد يوتوبيا غير قابلة للتجسيد[3].

كما انتقد أمارتيا صن (Amartya Sen) مبدأ "حجاب الجهل" واعتبره تجريدا غير عملي، ومتصوَّرا فقط في حالة إنشاء مجتمع من الصفر، أما في الواقع فإن اللاعدالة متأصلة في المؤسسة الاجتماعية المعنية أساسا بإنتاج النظام، ولهذا شكّك في قدرة المجتمع الليبرالي على تحقيق تلك العدالة الاجتماعية، كما اعتبر كوهين جيراد ذو التوجه الماركسي أن أفكار رولز لا يمكن تطبيقها ضمن نظام رأسمالي ليبرالي يقيم وزنا كبير للمنفعة الفردية، ويرى أن لاعدالة التوزيع قضية جوهرية في تركيبة الرأسمالية لا يمكن علاجها بمثل هذه الافتراضات الغامضة[4].

ويعتقد أمارتيا أن رولز بالغ في الاعتماد على دور المؤسسات الاجتماعية في نشر العدالة الاجتماعية من دون اهتمام لطبيعة السلوك الفردي ومدى انسجامهم مع

(1) Amartya Sen, *On Economic Inequality* (Oxford: Clarendon Press, 1973), P16
(2) Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, P185-199.
(3) Robert Nozick, Anarchy, State, and Utopia, P315-31.
(4) DK, *The Politics Book*, P300-304.

مبادئ العدالة[1]، ورولز نفسه في كتاباته يسلِّم بوجود "مشكلات لا حلّ لها في التوصّل إلى اتفاق بالإجماع على مجموعة واحدة من مبادئ العدالة"[2]، والنتيجة -حسب أمارتيا- أن نظرية رولز غير قابلة للتطبيق[3].

ولعل مبالغة رولز في اعتماده على المؤسسات الاجتماعية مدفوعة من محاولته الحثيثة للوصول إلى طريقة إجرائية يبتعد بها عن النظريات الأخلاقية وقناعات الناس المختلفة، ويصبغ عليها مفهوما موضوعيا كونيا يرضاه جميع المواطنين مهما كانت تصوراتهم الأخلاقية والدينية، وتصوراتهم للحياة الطيبة، وليس بلوغ ذلك المبتغى بالأمر الممكن في ظل البارادايم المادي الذي تتحرك تحته، والذي لا يتيح آليات أخلاقية للتخفيف من أنانية الإنسان، ولا مصفاة أخلاقية متقاربة للرغبات المتباعدة.

كما انتُقدت نظرية رولز باعتبارها لا توفر آليات للتوزيع، وإنما هي نظرية حاولت تصحيح التطرّف في النظرية النفعية، بالاقتصار على تسويغ اللامساواة بتحسين ظروف الأكثر سوءا في المجتمع، دون التطرّق إلى آليات محدّدة، ولا لتحديد نوعية الوازع الذي يدفع الأكثر حظا لإعانة الأقل، كما أنها نظرية حدسية ينقصها الاستدلال التجريبي[4].

كما يرى بعض النقّاد أن هلامية مبدأ "حجاب الجهل" تجعل نظرية رولز في العدالة يمكن أن تؤدي إلى نظامين متناقضين تماما، فعندما يبني رولز كلامه في "حجاب الجهل" على خوف الناس من تحمّل خطورة أن يكونوا في مكان سيء، فكم

---

(1) أمارتيا صن، **فكرة العدالة**، ترجمة: مازن الجندلي (بيروت: الدار العربية للعلوم، ط1، 1431هـ/2010)، ص118-123.

(2) أمارتيا صن، **فكرة العدالة**، ص108.

(3) **المرجع السابق**، ص125-126.

(4) Miller, *Social Justice*, P57-59.

مقدار هذا الخوف؟ هل يصل إلى درجة تفضيلهم للنظام الاشتراكي، أم هو خوف في أضعف حالاته يخوّلهم تحمّل نسب مخاطرة أكبر تقود إلى رأسمالية السوق الحرة؟[1].

والمشكلة الأخرى التي يمكن ملاحظتها أن تركيز النظرية على مساواة الفرص والمؤهلات دون النتائج سيواجه مشكلة تحوّل تلك النتائج إلى تفاوتٍ في فرص الجيل اللاحق، فتصحيح تفاوت فرص جيل هو في الحقيقة معالجة تفاوت النتائج للجيل السالف، فمن الصعوبة الفصل بين الأمرين كما حاول رولز في نظريته.

ولعل هذه المشكلات وغيرها دفعت شابرا إلى وصف نظرية رولز بأنها "ضربٌ من الأماني لا يمكن أن يكون لها فائدة عملية في استنباط مبادئ عادلة للتنظيم الاجتماعي"[2]، ولكنها تبقى دوما نظرية محورية في الفلسفة السياسية الغربية المعاصرة، ولا تزال تثير حراكا علميا واسعا؛ مساندة ونقدا وتوفيقا.

---

(1) Richard Posner, *Economic Analysis of Law* (Netherlan: wolters kluwer law, 9th, 2014), P438.

(2) شابرا، **الإسلام والتحدي الاقتصادي**، ص56.

الفصل الثالث: فلسفة العدالة الاجتماعية في التشريع الإسلامي

مدخل:

رأينا سابقا أن مدار البحث الفلسفي في التأسيس لقضايا العدالة الاجتماعية يتمحور حول العلاقة الجدلية بين الحرية والمساواة، وبين الحق والخير، أو بين الحق الخاص وتحقيق الخير الاجتماعي، ومدى حياد القانون تجاه مسائل الخير الاجتماعي، ومدى تقييد المساواة والمسؤولية الاجتماعية للحريات الفردية، وحول طبيعة المرجعية الأخلاقية للخير والشر، وشكل الرفاه والسعادة التي يسعى القانون لتوفيرها للمجتمع، وعن الحافز الذي يجعل الإنسان يتنازل عن بعض حقوقه لأجل الصالح العام من دون أن يضعف حافزه للعمل، وغير ذلك من الإشكالات التي عرضنا – باختصار– لمواقف أشهر المدارس الفلسفية الوضعية حولها.

فنحن إزاء أربعة مفاهيم رئيسة: الحرية والمساواة والحق والرفاه الاجتماعي أو الخير العام، وهذه المفاهيم متداخلة تداخلا مفهوميا، فمفهوم الحرية والحق لا يتحددان إلا في ضوء موضوع المساواة وطبيعتها، وموضوع المساواة يتحدّد بمفهوم الرفاه والحدّ الذي ينبغي أن يكفله القانون للجميع بالمساواة، والترتيب والموازنة بين هذه القيم يحتكم إلى مبدأ العدالة ومرجعيتها، ومن هنا سنحاول فهم فلسفة التشريع الإسلامي حول هذه المفاهيم ليكون أساسا تصوّريا لنظرية العدالة الاجتماعية.

وسنتناول هذه المسائل في هذا الفصل؛ بحيث سنحلل التصوّر الإسلامي للقيم الثلاث: الحرية والمساواة والحق، نستهلها بكلام عن موقع الدين من فلسفة العدالة الاجتماعية، ليتم الانتقال بسلاسة منهجية من النظريات الوضعية إلى الفكر الديني، ثم نفصّل قيمة الحرية والمساواة والحق، ثم نتعرض للتصور الإسلامي للرفاه الاجتماعي، ليكتمل لدينا المنظور التصوّري الفلسفي لنظرية العدالة الاجتماعية في التشريع المالي الإسلامي، لننطلق بعدها في الأقسام اللاحقة في بيان التشريعات التي تمثل الآليات القانونية للنظرية.

أولا: موقع الدين من قضية العدالة الاجتماعية

بعد استعراضنا لجانبٍ من التراكم الفكري للبشر في موضوعنا يبقى السؤال: ما حاجة الإنسان إلى الدين؟ أفليست تلكم التجارب البشرية كافية لمعالجة إشكالات هذا الموضوع؟ أولسنا نرى "حضارة" معاصرة قامت على تلكم التجارب الإنسانية، فما حاجة الإنسان إذن إلى هدي رباني؟

إن طبيعة موضوع العدالة الاجتماعية وما تعلّق بها من إشكالات فلسفية هي في جوهرها مسائل أخلاقية معيارية وليست وصفية محضة، فهي مستندة إلى نظرة خاصة للكون والإنسان والمجتمع والخير والشر[1]، ولا ريب من أن الرصيد البشري من هذه الموضوعات تأثر بالرصيد الديني الضخم الذي هيمن وحكم في الشرق والغرب لفترات مديدة، رغم محاولة إخفاء هذه الخلفية الدينية في الكتابات الفلسفية والاقتصادية[2]، وهذا في سياق محاولة التمحور حول الإنسان والطبيعة.

وفي منهجية البحث الأخلاقي تكون القيم الأخلاقية الكلية في مقابل المسلمات والحقائق العلمية في البحث الطبيعي، ومن تلك الحقائق والمسلمات نشتق النظريات الأخلاقية، ويكون التأكد منها بمدى تحقق مراميها ومآلاتها في الواقع[3]، ويميل المنهج الوضعي لاستنباط القيم الأخلاقية من استقراء التاريخ وتجارب الإنسان صوابا وخطأً، ولهذا يستمد فرع الاقتصاد الاجتماعي في الفكر الوضعي قيمه

---

(1) بولانيي، **التحول الكبير**، ص451. شابرا، **الإسلام والتحدي الاقتصادي**، ص 32.

(2) ينظر تحليلا أوسع لهذه الإشكالية: جيمس أنغريسانو، "نحو تطوير نموذج اقتصادي للقرن الحادي والعشرين"، ضمن: وليام هلال وكينث تايلر، **اقتصاد القرن الحادي والعشرين**، ترجمة: حسن عبد الله بدر وعبدالوهاب حميد رشيد (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2009)، ص363.

(3) Henry Margenau, *Ethics and science* (New Jersy: Van Nostrand Company, 1964), P138.

من التراكم التاريخي وتجارب الإنسان[1]، وتلك التجارب في بعدها الأخلاقي مفعمة ولا ريب بأثر الدين.

ولم يفلح الفكر البشري في تحويل هذه القضايا إلى مسائل موضوعية غير معيارية، وحتى مع النظرية النفعية للحقيقة التي ترى بأن الطريقة الوحيدة للحكم على الأفكار هي بتحليل نتائجها العملية، وأن صدق الفكرة نابع من فائدتها العملية[2]، فإن وزن تلك المنافع العملية يبقى عملية معيارية، فقد تختار اعتبار فوائد المجموع وليس الجميع، أو الفوائد المادية دون الاجتماعية والنفسية، أو فوائد الطبقات الأقوى دون الأضعف، كما أن هذا التقييم العملي للنتائج يحتاج يحتاج أجيالا وقرونا، بل إنها عملية غير دقيقة؛ للتغيّر المستمر في المعطيات الواقعية، فهل سيكون المجتمع البشري مخبرا لتجارب قاتلة، تطحن أجيالا من البشر تحت لفحات الحروب والاضطرابات والفقر، وتعيش أخرى رخاء مؤقتا تنتظر الخراب؟ وقد واجهت جميع التغيّرات الكبرى في الغرب ردّات فعل مناهضة من قبل السياسيين والمفكرين والأكاديمين، ابتداء من النضال على الحقوق المدنية في القرن الثامن عشر، ثم السياسية في القرن التاسع عشر، انتهاء بالحقوق الاجتماعية والعدالة الاجتماعية في القرن العشرين[3].

وفي سياق تجارب الإنسان ومحاولته إعطاء تصوّر وضعي بعيد عن الدين للمسائل الأخلاقية المتعلقة بالعدالة الاجتماعية نجد أن آدم سميث مثلا حاول بناء الفكر الرأسمالي على فرضية أن المجتمع البشري مثل الكون يسير بانتظام وانسجام، وينتج آليا آثارا مرغوبة، ويمكن تفسيرها بقوانين طبيعية مطردة تستند إلى رشد الإنسان وتصرّفه بعقلانية، وأن تصرف الإنسان وفق مصلحته الذاتية يؤدي بطريقة آلية -كما في القوانين الطبيعية- إلى تحقيق المصلحة العامة -بعد أن كان يُنظر إلى

(1) Boyle, *Social Economics*, P12-13.
(2) Ibid, P12
(3) Barker, *Living as equals*, P62.

الأنانية بسلبية في وسط المجتمع النصراني-، ولكن آل الأمر إلى داروينية اجتماعية قائمة على فكرة الصراع والبقاء للأقوى، بعيدا عن الادعاءات الأخلاقية التي حلم بها سميث، حتى نزع توماس مالتوس حق الحياة ممن لم تكن له ثروة تركها له والداه، ولم يستطع اكتساب مهارة يعمل بها عملا يقبله المجتمع، واعتبر الفقراء مجرد كسالى ولا أحسن من الجوع علاجا لهم، والإحسان إليهم تخريب للحكم العادل الذي أصدرته الطبيعة والسوق فيهم[1].

وفي التجربة المقابلة استند ماركس إلى تفسير التاريخ بحتمية الصراع الطبقي، بحيث سيؤول الأمر في النهاية بطريقة حتمية إلى انتزاع القوة من أيدي البرجوازيين وتسليمها للدولة المركزية، وهنا يسأل شابرا: ما الذي يمنع القلة الحاكمة في الدولة المركزية والحزب الحاكم أن تكون أشد نكالا من أصحاب الملكيات الخاصة؟ فكيف يمكن لماركس ألا يثق بالبشر ليقوموا بالخير الاجتماعي من خلال ملكياتهم الخاصة ويثق في قلة تحكم حكما مطلقا! فما بشّرت به الاشتراكية من عدالة اجتماعية لم يتحقق منه في واقع الأمر شيء معتبر، ولم يتغير شيء إلا جهة الاستغلال من رب العمل إلى جهاز مركزي، مع إتاحة امتيازات ضخمة لأبناء الأسر الحاكمة[2].

وتواجه الإنسانَ معضلةُ محدوديته المعرفية تجاه تحقيق العدالة الاجتماعية، وهو نفسه النقد الأشد والأكثر موضوعية من أنصار الليبرالية لدعاة التدخّل الاجتماعي؛ بأن التدخّل يحتاج لإحاطة دقيقة بالمجتمع وعلاقاته وإشكالاته وبنيته الخفية وثقافته واختياراته الأخلاقية والاجتماعية وتقاليده وأعرافه، وما هو الأنفع له وللأجيال اللاحقة، وهذا مستحيل واقعا الإحاطة به، فكيف يمكن تنظيم مجتمع تحركه قوى تقليدية لا يمكن الإحاطة بها؟ ويقررون أن أوهام عصر التنوير بقدرته على صياغة مجتمع مثالي تسوده المساواة أدّت في النهاية إلى تضخيم سلطة الدولة وتدمير قوى

---

(1) شابرا، **الإسلام والتحدي الاقتصادي**، ص 58-64.

(2) شابرا، **الإسلام والتحدي الاقتصادي**، ص112، 126-130.

توليد الثروة والتضييق على الحريات الفردية[1]، ولهذا فقدت النيوليبرالية ثقتها في قدرة العقلانية الإنسانية على التنظير للمجتمع، وتركت القيادة إلى قوى السوق ويدها الخفية الغامضة!

والإشكال ليس في عدم القدرة المعرفية للبشر على حل هذه المعضلة فحسب، وإنما كذلك عدم استئمانهم على مصائر بعضهم بعضا، وهذا ما جعل شومبيتر مثلا يشترط لنجاح تدخّل الدولة على الطريقة الاشتراكية مستوى أخلاقيا كبيرا جدا، بل إلى وجود ملائكة أو بشر أنصاف آلهة! -حسب تعبيره-، لأنها تجعل تقرير مصائر الناس بيد مجموعة من البيروقراطيين[2].

ويصبح المشكل أكثر وضوحا إن نظرنا للموضوع بالمقياس الإنساني العالمي المتجاوز للدول القومية، فلن نجد نظريةً للعدالة مجمعا عليها إنسانيا وعالميا[3]، واعتمد معظم مفكري الفلسفة السياسية أن المجتمع المقصود في نظريات العدالة الاجتماعية هو المجتمع السياسي القومي المغلق[4]، وأخفقوا في تقديم مسوّغ أخلاقي مقبول لهذا الحصر.

فقد احتُج لقصر العدالة الاجتماعية قوميا بكون الإحساس بالظلم فيه جانب نفسي بمقارنة وضع الإنسان بشخص آخر، وتكون تلك المقارنة ضمن الوطن الواحد الخاضع للحقوق والواجبات الواحدة، كما أن الرابطة الوطنية كفيلة بالدفع إلى تجاوز الاختلافات العرقية والدينية للكلام عن عدالة اجتماعية[5]، وكأن الدافع للتكافل هو حس وطني منفعي فقط لتشابك المصالح!

---

(1) Hayek, *The Fatal Conceit*, P67. O'brien and Penna, *Theorising Welfare*, P76.

(2) شومبيتر، **الرأسمالية والاشتراكية**، ص 378.

(3) Rainer Forst ,"Justice, Morality and Power in the Global Context," in: Andreas Follesdal and Thomas Pogge, Real World Justice (Dordrecht: Kluwer, 2005), P35.

(4) Miller, *Social Justice*, P5.

(5) Ibid, P18-19.

وحتى لما يرى رولز مثلا أن اللامساواة الناتجة من أسباب اعتباطية –طبيعية واجتماعية– تعتبر غير عادلة، ويقترح لها تعديلات في نظريته –فإنه يخفق في مدّ هذا التأسيس إلى خارج حدود الوطن القومي، ولا أظن أن جنسية الشخص أقل اعتباطيةً من العوامل الأخرى! كما أن الكلام عن رفاه اجتماعي يستدعي السؤال: أهو رفاه قومي وطني ولو على حساب رفاه مليارات البشر؟ إذ لا يمكن غض الطرف عن الوضع الإمبريالي العالمي الذي تقوده مؤسسات عالمية تؤثر في رفاه الأمم، وكذا الشركات العابرة للقارات التي قد تجني أرباحا استغلالية في دولة وتدفع ضرائب في أخرى، وكذا مشكلة الاستعمار، فلسنا في عالم من الجزر المنبتّة للكلام عن عدالة قومية دون التورط في السكوت عن ظلم عالمي، وقد نقبل باختلاف طريقة معالجة النوعين، كاعتماد العدالة الوطنية على المقارنة واعتماد العدالة الكونية على الحقوق الأساسية للإنسان، ولو أن هذا نفسه سيؤول إلى نوع من المقارنة لا محالة، فمثلا حق عدم استغلال العمال سيؤدي إلى سؤال أخلاقي عن حقوق العامل والأجرة العادلة وظروف العمل عبر العالم، وعن تحالف الشركات العالمية مع حكومات الدول الفقيرة لاستغلال اليد العاملة لأجل ماركات عالمية مترفة تلبِّي غرور الإنسان في البلد الأغنى[1].

(1) ولعل المثال المعاصر الأبرز هو كارثة انهيار مبنى رانا بلازا في بنغلاديش، والذي يضم العديد من مصانع الألبسة المزوِّدة لشركات الملابس العالمية بالمنتجات سنة 2013م، وراح ضحيتها أزيد من ألف قتيل. ينظر: تقرير منظمة العفو الدولية حول الحادثة:

https://www.amnesty.org/ar/latest/campaigns/2014/04/rana-plaza-disaster-the-unholy-alliance-of-business-and-government-in-bangladesh-and-around-the-world/. Accessed on: 09/08/2018.

ولعلنا نتفق في هذا السياق مع تفكيك[1] مابعد الحداثة للخطاب الأخلاقي المسوَّق له بخصوص العدالة الاجتماعية بأنه خطاب يستبطن علاقات القوة والسلطة، بما يجعله خطابا ذاتيا وقابلا للتأويل والتطويع من قبل الأقوى، فليس غريبا أن يكون ما عانته الشعوب المستعمَرة كان تحت مظلة مفهومٍ معين للعدالة[2]، وامتدّ ذلك التطويع إلى التحليل الاقتصادي الكلاسكي الذي كان متمحورا حول تثبيت المصالح الإنجليزية[3].

ويبلغ التزييف منتهاه لما تحال قضايا العدالة الاجتماعية العالمية إلى النقاش العاطفي المحض، فيتم التطرق إلى مشكلة الفقر وسوء التوزيع في العالم من الجانب الإنساني والمساعدات والتطوع مع إغفال كون المساعِد والمتبرِّع قد يكون سببا أساسيا في تلك المأساة وربما مستنفعا منها، فيصبح الأفقر يأخذ بعض حقوقه كمنّة وتفضّل[4]، ولا يبدو أن الناس في الدول الغنية لا يستشعرون إشكالية إغفال العدالة الكونية، ولكن يخشون من أن تقوم عليهم الحجة بأن لهم التزاما أخلاقيا تجاه هذه الظاهرة من حيث التسبب بها، فالمشكلة الحقيقية ليست في القناعة وإنما في الاستعداد لفقد بعض الامتيازات تحقيقا للعدالة الكونية، تلك الامتيازات التي كانت نتاج

---

(1) تعتمد الفلسفة التفكيكية على منهجية تفكيك المفاهيم لمعرفة تناقضاتها وحدودها ومسكوتاتها، وليس بالضرورة للاستغناء عنها أو استبدالها، فجاك دريدا يَعتبر مثلا ضرورة وجود الدولة وتدخّلها إلى حد ما، ولكنه يسائل شرعية الدولة وأصولها، فالتفكيكية هي الحفر في المفاهيم دون إلغائها بالضرورة، ولعل مابعد البنيوية كانت ردة فعل للمحورية الأوروبية التي همشت الثقافات الأخرى، وادّعت عالمية الثقافة والعقلانية الغربية، فمثلا دريدا الذي يعتبر رائد الفلسفة التفكيكية يعترف بتأثّره بالثقافة الإسلامية في الجزائر، حيث إنه نشأ وتعلم في الجزائر في مراحله الأولى. ينظر:

Mustapha Cherif, *Islam and the West: A Conversation with Jacques Derrida* (USA: University Of Chicago Press, 2008), P31,52-53.

(2) Harvey, *Justice*, P342

(3) شومبيتر، **الرأسمالية والاشتراكية**، ص 190.

(4) Thomas w. Pogge, *World Poverty and Human Rights* (USA: B1ackwell, 2002), P117.

هندسة النظام العالمي لما بعد الحرب الباردة، وخاصة أن تلك الدول هي -إلى حد ما- ديمقراطية، مما يجعل شعبها يتحمل جانبا من مسؤولية انتشار الفقر واللاعدالة في العالم لاشتراكهم في القرار[1].

فالرصيد الأخلاقي الذي تحمله فلسفات العدالة والحقوق في البلاد الغربية لا يمتد إلى خارج حدود البلد، لأنه بمجرد الكلام عن العلاقات الدولية يتم اعتبار كل دولة كشخص اعتباري له حرية التفاوض والقرار، متناسين الديكتاتوريات التي تقمع شعوبها وتبيع مصالح شعوبها لأجل مصلحة شخصية للنخبة الحاكمة، فبأي تسويغ أخلاقي تَعقد مثلا دولة غنية عقدا لاستغلال الثروات الطبيعية بشروط في غير مصلحة البلد وشعبه وبيئته، أو عقد قرض باسم ديكتاتور يتحمل عبئَه أجيالُ البلد القادمة، وهي تعلم أن جزءا من تلك الأموال تذهب لجيوب النخبة الحاكمة الفاسدة، وجزءا آخر لشراء السلاح لقمع الحريات والبقاء في السلطة[2].

وكيف يمكننا قراءة أفكار رولز عن عدالة الفرص الابتدائية على المستوى القومي، ونتجاهل عدالة الفرص في عالم راكمت فيه الدول الاستعمارية أصولا مالية ضخمة من مستعمراتها، فقد كانت القوى الاستعمارية الأوروبية تملك حوالي ثلاثة أرباع رأس المال الصناعي في أفريقيا وآسيا في 1913م، مما جعل دخلها القومي أكبر بكثير من إنتاجها المحلي[3]، وهذا يعني أن بقية العالم كانت تكدح لبناء الاقتصادات الغربية، وتعمل ليستهلك مواطنو الدول الاستعمارية.

ولا يزال الوضع على حاله بعد حقبة الاستعمار، مع تغيُّرٍ في وسائل الاستغلال، بالطرق المباشرة وغير المباشرة، مثل اتفاقيات منظمة التجارة العالمية التي تسمح

---

(1) Geert Demuijnck, "Poverty as a Human Rights Violation and the Limits of Nationalism", In: Andreas Follesdal and Thomas Pogge, *Real World Justice* (Dordrecht: Kluwer, 2005), P8, 66-67.

(2) Andreas Follesdal and Thomas Pogge, *Real World Justice* (Dordrecht: Kluwer, 2005), P6.

(3) بيكيتي، **رأس المال**، ص63، 76، 128-129.

للدول الغنية بالحمائية لاقتصاداتها من صادرات الدول الأخرى عبر الرسوم الجمركية والدعم الداخلي للمنتجين، مما يعيق الدول الفقيرة من تسويق منتجاتها في سوق عالمية حرة، وفي المقابل تفرض قيودا عليها بخصوص دعم اقتصادها الداخلي عبر وسائل قمعية كإعادة جدولة الديون والانتفاع من عقود محابية لاستغلال الثروات في مناطق النفوذ[1]، وما الحروب في العالم إلا صراع على مناطق النفوذ والاستنزاف، ويبدو أن كلام مؤرخ الاقتصاد كارل بولايني لا يزال حيا: "كل حرب تقريبا نظّمها المموِّلون"[2]. وتبلغ قذارة هذا الوضع منتهاها مع ما يسمى "الاستعمار السام"، فالقوانين البيئية الصارمة في البلدان الغربية أدّت إلى نقل الصناعات القذرة إلى بلدان العالم الأخرى[3].

فقد استنفذت البشرية الحلول المتاحة لديها بعيدا عن بصيرة الوحي الإلهي[4]، وأثبت الإنسان أنه غير مؤهل معرفيا وغير مستأمن أخلاقيا ليستقِّل ببناء منظومةٍ للعدالة الإنسانية، والبشرية لا تزال مضطربة في غرورها تعيش معيشة الضنك، والعالم من أزمة لأخرى في رحلة بحث عن نظام جديد، ورغم استمرار النظام الرأسمالي بعد الاشتراكي إلا أنه لا يعني أنه نهاية التاريخ، فهو ما برح يعبّر عن فشله أن يكون نظاما صالحا للدولة بله للبشرية جميعا، وذلك لكثرة أزماته واضطراباته العاصفة، وتفكيكه للأنظمة الاجتماعية والبيئية.

---

(1) Follesdal & Pogge, *Real World Justice*, P8.

وينظر: رمزي زكي، الليبرالية المستبدة (القاهرة: سيناء للنشر، ط1، 1993)، والكتاب جله مخصص لهذه النقطة.

(2) بولانيي، **التحول الكبير**، ص85.

(3) غالبريت ومينشيكوف، **الرأسمالية والإشتراكية**، ص148.

(4) حتى إن وزير المالية السويدي في سنة 1988م صرّح بأن الرأسمالية تعاني من كثير من المشاكل ولكننا لا نملك بديلا لكل شيء. ينظر: شابرا، **الإسلام والتحدي الاقتصادي**، ص149-150.

ويُبين الحائز على جائزة نوبل في الاقتصاد أمارتيا صن في كتابه "في الأخلاق والاقتصاد" أهمية وجود قاعدة أخلاقية متينة للتحليل الاقتصادي، ويرى أن إبعاد الأخلاق عن الاقتصاد أضعف القدرة التحليلية والتنبئية لعلم الاقتصاد[1]، فالاضطراب المستمر في السياسات الاقتصادية، والتناقض الدائم بين الأهداف الإنسانية والفلسفات المادية العلمانية أدّت إلى نشوء توجهات اقتصادية تعيد النظر في دعوى "الحياد العلمي" للاقتصاد وإبعاد الجوانب الأخلاقية المعيارية منه، وقد نشأت مدارس اقتصادية تراجع فرضية الرشد العقلاني القائم على الأنانية، وتعيد فحص مصداقية أولوية الحاجات المادية الفردية على الحاجات الاجتماعية والروحية[2].

والإسلام هو الدين المؤهل لقيادة البشرية إلى عالم من العدالة الاجتماعية، في جو من الأخلاق الفطرية العالمية، فقد كانت مبادؤه منذ النشأة الأولى تتسم بالعدالة، مما جعله نورا لا يخفت رغم المادية الاستهلاكية الطاغية كما لاحظ هوبز باوم في سلسلته عن تاريخ الاقتصاد[3].

وإننا لا نفرق بين الأديان السماوية في قدرتها على قيادة البشر في السياق الزمني لتنزيلها، باعتبارها من مشكاة نورانية واحدة، ولكن الإسلام بسلامة نصه الأساسي من التحريف، وهيمنته التشريعية هو المخوَّل الوحيد لذلك حاليا، فالنصرانية وإن كانت قد أسهمت في بناء مفهوم الإنسان وحريته، ولكنها ليست كافية لفهم المجتمع، حتى عدّ روبرت أوين أن الكتب المقدسة تجاهلت حقيقة المجتمع[4]، فلم يترك السيد المسيح عليه السلام منظومة تشريعية دقيقة، ولكون التشريع اليهودي

---

(1) Amartya Sen, *On Ethics and Economics* (USA: Blackwell, 1987), P7-10.

(2) شابرا، **الإسلام والتحدي الاقتصادي**، ص190-191.

(3) إيرك هوبزباوم، **عصر رأس المال**، ص486-487.

(4) بولانيي، **التحول الكبير**، ص452.

قاسيا فقد كانت الكنيسة تنهل من الفكر الأرسطي لتبني منظومتها التشريعية وحدها على امتداد القرون، وكانت منظومةً متماهية مع الإقطاع، ووفّرت له مظلة أخلاقية ودينية[1]، ولكن الإسلام -وهو خاتم الرسالات- قدّم النسخة النهائية المتناسبة مع التطور النهائي للعقل الإنساني ومجتمعاته.

فلم تكن رسالات رب العالمين إلا لتحقيق مقصد العدالة في الأرض، حتى جعله الله تعالى المقصد النهائي لإرساله الرسل ﴿**لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ**﴾[2]، ولا يمكن أن نحاكم منظومة الإسلام لواقع المسلمين، إذ لا نجد دولة إسلامية معاصرة تطبق النظام الاقتصادي بكامل أركانه وفروعه، فلا تزال البلدان الإسلامية تحاول حل مشكلاتها ضمن الإطار الرأسمالي أو الاشتراكي بعيدا عن مقاصد الشريعة[3]، والأحكام الشرعية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والرؤية الفكرية كلها مترابطة ترابطا عضويا، ولا يمكن أن تحقق المنظومة الإسلامية مقاصدها الكلية دون قيام تلك الأنظمة مجتمعة في الدولة والمجتمع[4].

ثانيا: فلسفة الحرية في التشريع الإسلامي

إن "الحرية" من أنفس المفاهيم البشرية وأكرمها، واستعمل العرب اللفظة للدلالة على البراءة من العيب والنقص[5]، وكانوا يقولون: "الحُرِّيَةُ من الناس: خِيارُهم"[6]،

---

(1) أحمد إبراهيم منصور، **عدالة التوزيع**، ص49

(2) سورة **الحديد**، الآية 25.

(3) شابرا، **الإسلام والتحدي الاقتصادي**، ص38.

(4) الدريني، **خصائص التشريع**، ص28.

(5) ابن فارس، **مقاييس اللغة**، ج2، ص6.

(6) الخليل، **العين**، ج3، ص24.

و"الحُرُّ: كلّ شَيْء فاخر"[1]، واستعمل الفقهاء اللفظ للدلالة على ضد العبودية، وعُرّفت على أنها "خلوصٌ حكميّ يظهر في الآدمي لانقطاع حق الغير عنه"[2]، و امرؤٌ حرٌّ "إذا كان خالصا لنفسه ليس لأحد عليه تعلّق"[3]، ثم يترقّى استعمال الحرية إلى مقامات العرفان ليدل على انقطاع الخاطر من تعلّق ما سوى الله تعالى، متحرِّرا من أي غرض دنيوي[4]، وقريب من ذلك قول امرأة عمران ﴿**ربِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ**﴾[5] أي نذرت أن تجعل ما في بطنها "عتيقا من أمر الدنيا لطاعة الله تعالى"[6].

فالحرّية إذن تحمل معان فخمة، ولكن في الوقت نفسه هي من أغمض المفاهيم في الفلسفات الإنسانية من جهة تداخلها مع مفهوم الحتمية والضرورة[7]، وقد امتد هذا الجدل إلى الساحة الإسلامية في مسألة الجبر والقدرية، وفي مسألة خلق الأفعال عند المعتزلة والكسب عند الأشاعرة. ولو أبعدنا التيار الجبري الذي يُعتبر تشوّها فكريا طارئا على الفكر الإسلامي، فإن الاختلاف الحاصل بين المعتزلة والأشاعرة لا يخرق مبدأ إثبات الاختيار للإنسان، والخلاف منحصر في مدى امتداد ذلك الاختيار

---

(1) ابن منظور، **لسان العرب**، ج4، ص182.

(2) الزمخشري، **الكشاف**، ج1، ص641.

(3) الرازي، **التفسير الكبير**، ج8، ص203.

(4) محمد بن علي التهانوي، **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تحقيق: علي دحروج (بيروت: مكتبة ناشرون، ط1، 1996م)، ج1، ص641.

(5) سورة **آل عمران**، الآية 35.

(6) الرازي، **التفسير الكبير**، ج8، ص203.

(7) ظاهر، **دراسات في الفلسفة السياسية**، ص11-12.

إلى حدّ استقلال العبد بإنشاء أفعاله بإذن الله تعالى كما عند المعتزلة، أو يقتصر على كسب اختياره ويتفرد الله تعالى بخلق الأفعال كما عند الأشاعرة[1].

ولما كان أساس التكليف في الإسلام هو الاختيار، كانت الحرية من أصول الدين وقطعياته التي لا يمكن زعزعتها، لأن سلب الحرية يعني نفي المسؤولية وبالتالي عبثية الجزاء، وهو نقض للدين من أساساته، وهذا ما يجعل الحرية في الإسلام أمرا بالغ الخطورة، وليس شعارا خاضعا للأهواء السياسية ونزوات الخلق، فالإنسان في عقيدة الإسلام باختياره الخالص يحدّد مصيره الأبدي، مصيرا يتأرجح بين أعلى مراتب النعيم وأشقى دركات الجحيم، وذلك الاختيار ليس ضربا من الرجم بالغيب والحظ، وإنما هي عملية عقلية متأنية، ومسيرة مستمرة في تزكية النفس وتحريرها من سطوة الأهواء، يرافق اللهُ تعالى فيها الإنسانَ الحر بمئات الآيات القرآنية، الحاضّة على التفكر والتعقل، ويمدّه بحوافز التزكية واليقظة الروحية، ليكون الإنسان في النهاية على نفسه بصيرة.

وتنسجم المكانة العظيمة للحرية مع حجم الجزاء المتعلق بها، وهو جزاء ذو بعد فردي لا يحمل فيه شخص عن شخص مسؤوليته ولا تبعته: **﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾**[2]، **﴿كَلاَّ سَنَكْتُبُ مَا يَقُولُ وَنَمُدُّ لَهُ مِنَ الْعَذَابِ مَدًّا. وَنَرِثُهُ مَا يَقُولُ وَيَأْتِينَا فَرْدًا﴾**[3]، ويؤكّد الله تعالى في آيات عدّة أنه **﴿مَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾**[4]، وتأكيدا لاستقلال الإنسان في اختياره يُنذر الديّان عباده: **﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ**

(1) يُنظر تفصيلٌ دقيق للأقوال: الرازي، **التفسير الكبير**، ج4، ص69.

(2) سورة **الأنعام**، الآية 94.

(3) سورة **مريم**، الآية 79، 80.

(4) سورة **الإسراء**، الآية 15.

نَفْسٍ شَيْئًا﴾[1]، فكل نفس **﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾**[2]، ويرفع الله تعالى من شأن الحرية مبلغا عليّا يجعل الإنسان مطالَبا بالهجرة في سبيل حريته وإلا تحمل مسؤولية تقصيره في تحصيلها، يقول المولى عز وجل في هذا: **﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾**[3].

فالحرية في الإسلام لا يهبها المجتمع ولا السلطة، وإنما هي جبلّة وحق رباني أصيل في الإنسان، يحميها الشرع، وتتعلق بها مسؤوليات كبيرة، والاعتداء عليها اعتداء على ما خلق الله تعالى، وحتى الأنبياء المرسلون لا يمكنهم تجاوز هذا الحق الفطري الأصيل، وينبّه الله تعالى رسوله ﷺ في عدة آيات أن مهمّته لا تتجاوز التذكير والبلاغ والإنذار، يقول تعالى: **﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ. لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ﴾**[4]، ويقول الحق: **﴿نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعِيدِ﴾**[5]، أي إن مهمتك لا تتجاوز البلاغ إلى الإكراه[6]، بل لو كان الإكراه مقصودا لكان واهب الحرية والاختيار هو أولى وأقدر على سلبها وإكراه خلقه على اختيار الإيمان: **﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾**[7].

---

(1) سورة **البقرة**، الآية 48.

(2) سورة **البقرة**، الآية 286.

(3) سورة **النساء**، الآية 97.

(4) سورة **الغاشية**، الآية 21، 22.

(5) سورة **ق**، الآية 45.

(6) الزمخشري، **الكشاف**، ج4،ص394.

(7) سورة **يونس**، الآية 99.

ولأجل ذلك كانت مهمّة الأنبياء الأساسية هي تحقيق الحرية للإنسان من الأغلال، ليكون بالعدل حرّا في اختياره للإيمان، **﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ﴾**[1]، فكان القيام بالقسط مقرونا ببأس الحديد الذي قاتل به الأنبياء في سبيل تحرير الناس، لينعموا بحياة الحرية في ظلال دولة الله تعالى المَسوسة بأنبيائه الأطهار، حيث لا إكراه على فكر؛ أولم تكن مثلا مهمة النبي موسى الأولى هي السعي لتحرير بني إسرائيل **﴿فَأْتِيَاهُ فَقُولَا إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا تُعَذِّبْهُمْ ﴾**[2]، وبعد أن نجا بنو إسرائيل وتحرّروا من أغلال فرعون بيّن لهم النبيء موسى الأكرم أن ذلك كان لأجل أن ينظر الله تعالى ماذا يعملون في ظل الحرية **﴿قَالُوا أُوذِينَا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَأْتِيَنَا وَمِنْ بَعْدِ مَا جِئْتَنَا قَالَ عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴾**[3].

ولا يقف الإسلام في حدود رفع الإكراه المادي السلطوي عن حرية الإنسان، وإنما يتكرّم بتحريره من أوهام القوى الخيالية التي يتوجس منها خوفا في مخلوقاتٍ حواليه، من كواكب ونجوم وحيوانات وحتى أحجار صماء، ثم يغوص في نفسه أعمق ليحرّره من سلطة أهواء نفسه وشهواته التي تستعبده للمال والسوق والموضة والتفاخر والتكاثر، ليسمو به عن ذلك كله، ليكون حرّا في قراراته من أي ضغط خارجي أو داخلي إلا ما يمليه عليه عقله وحكمته وبصيرته وفطرته الطاهرة النقية، فالحرية بالمعنى العقدي في الإسلام هي قدرة الإنسان على الانعتاق من أَسر نوازع

---

(1) سورة **الحديد**، الآية 25.

(2) سورة **طه**، الآية 47.

(3) سورة **الأعراف**، الآية 129.

النفس ودواعي الهوى لاتباع هدي حكمة الشرع ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾[1].

وبإمكاننا الشعور بروح احترام حرية الإنسان في كامل أرجاء التشريع الإسلامي، فلمّا يعرض القرآن تشريعاته نجدها تستظل بظلال الحرية، فهو يعرض مفاهيمه وتشريعاته بقالب عقلاني راق، يبيّن الحكمة، ويجلّي المصالح والمفاسد، وكأننا -كما يقول درّاز- أمام كتاب فلسفي يثير العقل ويحرِّكه[2]، لا أمام كتاب قانون جاف بقوانينه وأوامره، ثم نجد الحرية تتربع على قمة التشريعات، فهي شرط التكليف بالدين الذي يعدّه الفقهاء أول مقصد لمقاصد التشريع الضرورية، ونجدها ماثلة في قواعد الفقه الإسلامي مقرِّرة الإباحة الأصلية وبراءة الذمة.

ومن مظاهر الانسجام بين الحرية والتشريع الإسلامي التدرج في ميزان القيم وعدم مساواته الخيرَ بالواجب الأخلاقي، فالخير أعم، إذ هناك الواجب والمندوب، وهناك الحرام والمكروه، فأعطى بذلك مساحات واسعة للمؤمن يتحرك فيها مدفوعا بحريته الخالصة من كل التزام ديني إلا حبه لفعل الخير، ثم ترك له مسافة بين المفهوم الأخلاقي العام والعمل الأخلاقي الخاص، ليختار كل فرد ما يتناسب مع ظروفه وإمكاناته[3]، وذلك نوع من تحقيق المناط يقوم به المكلف بحرية واختيار، مراعيا ظروفه الخاصة، يهديه في ذلك ضميره الأخلاقي الذي تربّى في محراب الأخلاق القرآنية، إذ يقرر الأصوليون أن التنزيل الشرعي في بعض مقاماته متاح لمن استجمع

---

(1) سورة **البقرة**، الآية 269.

(2) محمد بن عبد الله دراز، **دستور الأخلاق في القرآن** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط10، 1418هـ/1998م)، ص15.

(3) دراز، **دستور الأخلاق**، ص63-96، 130-133.

شرائط العلم الشرعي وفنونه فقط، ولكنه في تحقيق مناط بعض الأحكام على وقائعها الخاصة يتفرّد المكلف بذلك العمل العقلي الحر[1].

وتأتي فروع الأحكام غير خارجة عن هذا القصد العظيم، لتكون التكاليف ضمن دائرة الاستطاعة البشرية وقدرته على الاختيار، بعيدا عن مشقة تستنفد قوى المكلَّف، ثم جُعلت النية لقبول العمل شرطا، فلا يُعتبر الممتثل لأوامر الله تعالى مطيعا إلا إن قام بذلك مختارا قاصدا بحريته[2]، وحرّمت الشريعة كل عمل تنخرم به حرية الغير، وأبطلت ما فيه اضطرار وإكراه وعدم توازن بين أطراف العقد، وكفلت حرية التعاقد وحرية تملّك المباح بالعمل.

كما نجد في أحكام الشريعة قصدا واضحا إلى تحرير الإنسان وإنهاء العبودية، فإن كان حفظ النظام الاجتماعي العام حال دون منع الرقّ دفعة واحدة لأنه كان يمثل طبقة اجتماعية متغلغلة في الاجتماع البشري حينها – فإن الشريعة لم تترك الأمر سائبا متفاقما، بل منعت استرقاق الأحرار إلا لضرورة المعاملة بالمثل في الحرب ردعا للأعداء[3]، وشرعت ما يوجب معاملة العبيد بالحسنى، وأرست آليات كثيرة تعمل على إنهاء الظاهرة بتدرج وحكمة، فجعلت تحريرهم ضمن نظام الكفارات ومصرفا من مصارف الزكاة وواحدا من أهم أعمال البر **﴿فَلاَ اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ. وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ. فَكُّ رَقَبَةٍ. أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ﴾**[4].

---

(1) الشاطبي، **الموافقات،** تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان (مصر: دار ابن عفان، ط1، 1417هـ/ 1997م)، ج5، ص16. إبراهيم بن موسى الشاطبي**، الاعتصام،** تحقيق: سليم بن عيد الهلالي (السعودية: دار ابن عفان، ط1، 1412هـ/ 1992م)، ج2/، ص666-668.

(2) عبد الله بن محمد بن بركة، **كتاب الجامع**، تحقيق: عيسى بن يحي الباروني (مسقط: وزارة التراث والثقافة، دط، 2007)، ص266.

(3) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، ص391-399.

(4) سورة **البلد**، الآية 11-14.

نخلص مما سبق إلى أن الحرية في الإسلام قيمة أصيلة في جميع أنحاء التشريع الإسلامي، وليست مفهوما طارئا، كما أنها حرية جوهرية وليست شكلية، ويفرّق الصدر بينهما بأن الحرية الجوهرية هي حرية الاختيار الطبيعية مع توفير القدرة على الفعل، أما الحرية الشكلية فهي مجرد مبدأ أخلاقي وقانوني، لكن قد يستحيل على الفرد القيام بمقتضاها لعدم توفر شروطها واقعا، والليبرالية معنيّة بتوفير الحرية الشكلية فحسب[1]، وتلك الحرية الشكلية في ظل الصراع الأناني المفتوح أتاحت للأقوياء سطوة كبيرة على غيرهم، فآل الوضع إلى استعباد الإنسان للسوق والشركات العملاقة والديون والاستهلاك المادي، فهي أشبه -كما يصورها أحد الاقتصاديين- بحرية العبيد في اختيار سيدٍّ لهم، فهم مستعبدون للحاجات الوهمية التي خلقتها آلة الدعاية الرأسمالية، وفي كدح مستمر لتحصيل المزيد منها ولو على حساب مزيد من الراحة النفسية والسعادة الذاتية[2].

ويمثّل المسيري للحرية الشكلية بالتحرير الوهمي للمرأة، فقد تم تحريرها من الأسرة ومسؤولياتها لتتمحور حول فرداناتها، ثم تلقفتها السوق لتستعبدها للموضة والتجميل[3]، فالحرية الشكلية هي بمعنى من المعاني حريةً مستبِدة، بخلاف الحرية الجوهرية الحقيقية النابعة من التحرّر من نوازع الهوى، ومن كل صنم مادي أو معنوي يفرض نفسه على الإنسان، إلا العبودية لرب غني عنه ولا يجد منه إلا ما يصلحه.

---

(1) محمد باقر الصدر، **اقتصادنا**، ص264-272.

(2) Marcuse, H., *One Dimensional Man* (New York: Routledge Classics, 2nd, 2002), P10.

(3) سوزان حرفي، **حوارات مع عبد الوهاب المسيري، الثقافة والمنهج** (دمشق: دار الفكر، ط4، 2013)، ص138-141.

ثالثا: المساواة في منظور الإسلام

ترسم مبادئ الإسلام الخطوط الكبرى للمساواة البشرية، فيتساوى البشر جميعهم في أصل الخلق ﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ**﴾[1]، ويتساوون في نسب الخلق ﴿ **يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً** ﴾[2]، ويتساوون في مادة الخلق وكيفيته ﴿**أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ. فَجَعَلْنَاهُ فِي قَرَارٍ مَكِينٍ** ﴾[3]، فنفى الإسلام بذلك أوهام التفوق الطبيعي لعرق على غيره، ويتساوون بكونهم مخلوقين لخالق الواحد، فـ"التعبّد لإله واحد، يرفع الإنسان عن العبودية لسواه، ويقيم في نفسه المساواة مع جميع العباد"[4].

وبعد تقرير تلك المساواة الأصلية يضع الشرع أساسا للتفاضل، يتساوى الجميع في القدرة على تمثّله واكتسابه ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ** ﴾[5]، فالإسلام لا يقيم وزنا إلا لقيمة التقوى، ويجازي الخلق على تفاوتهم فيها، والتقوى أساس الخير وجماع الخيرات[6]، ﴿**أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ**﴾[7]، ﴿**أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا**

---

(1) سورة **الروم**، الآية 20.

(2) سورة **النساء**، الآية الأولى.

(3) سورة **المرسلات**، الآية 20-21.

(4) سيد قطب، **في ظلال القرآن** (القاهرة: دار الشروق، ط17، 1412 هـ)، ج10، ص 376.

(5) سورة **الحجرات**، الآية 13.

(6) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج1، ص228.

(7) سورة **السجدة**، الآية 18.

الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾[1]، وأما غير ذلك من التفاوتات الجبلّية والاجتماعية والعرقية فإنها ابتلاءات لا تؤثر على مكانة الإنسان في منظار الشريعة، ولا تستتبع جزاء خاصا، إلا بقدر الشكر أو الكفر بها.

والقرآن الكريم يقوّم نظرة من يتوهم أن مجرد أفضليةٍ جبليّة أو ثروة موروثة أو فرصة ملائمة هي مكرمة ومحاباة إلهية له، أو أن ظروفا سيئة أو نقصا خِلقيا أو فرص رزق عسيرة إهانة ربانية، يقول تعالى: **﴿أَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ. وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ. كَلاَّ﴾**[2]، كلاّ إن ذلك وهم يخالف منطق الابتلاء ومساواة الخلق أمام الخالق، وإنما تلك التفاوتات واختلاف الفرص هي أدوار في دنيا الاختبار، والتفاضل الحقيقي يكون في حسن أداء تلك الأدوار، شكرا وصبرا، ثم تُقرر الآيات بعد ذلك المطلوبَ من المال الذي به يتفاوت الخلق أمام الخالق: **﴿كَلاَّ بَلْ لَا تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ. وَلَا تَحَاضُّونَ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ. وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلاً لَمًّا. وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا﴾**[3]، فالمساواة إذن هي "تماثل المسلمين في الانتساب إلى الجامعة الإسلامية، وفي التهيّء والصلاحية لكل فضيلة في الإسلام"[4].

فهذا التصوّر الإسلامي عن الابتلاء يجيب عن سؤال التفاوت الفطري في الإنسان وحكمته، ويزيد الإيمانُ بيوم الجزاء العدل للنفس طمأنينةً، فهو جزاء يتساوى الجميع أمام قوانينه وموازينه، وعبّر القرآن عن هذه المساواة على لسان أشرف الخلق وأقربهم إلى الله تعالى: **﴿قُلْ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ**

---

(1) سورة **الجاثية**، الآية 21.

(2) سورة **الفجر**، الآية 15-16.

(3) سورة **الفجر**، الآية 17-20.

(4) ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي**، ص144.

﴿عَظِيمٍ﴾[1]، ليغلق الباب عمن دونه في ادّعاء أي أفضليةٍ من غير التقوى والعمل وترك العصيان.

وتتجسد المساواة الإسلامية كذلك أمام أحكام الشريعة، فلا يعلو أحد فوق أوامر الشرع وجزاءاته، وقد أعلنها قائد الأمة ﷺ صراحة لما شُفِّع في حدٍّ من حدود الله تعالى قائلا: "لو أنَّ فاطِمَةَ بنتَ مُحمدٍ سَرَقَت لَقطَعَ مُحمدٌ يَدَها"[2].

ولم تكتف الشريعة بترسيخ المساواة في النفوس وفي التشريعات، وإنما عملت على إبرازها مظهرا جليا، لتكون تلك الرمزية الحسية رِفدا للتصور المجرد، ومن ذلك تشريع الحج، حيث يلبس الجميع لباسا واحدا، ويتزاحمون كتفا بكتف من دون أن تفرقهم اعتبارات عرقية أو اجتماعية، وقد أبان الله تعالى عن هذا المقصد في قوله: **﴿ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾**[3]، وفيها توجيه بضرورة نفي الامتيازات، فقد كانت قريش لا تقف مع سائر الناس في عرفات، ولا يفيضون من حيث أفاض الناس "فجاءهم هذا الأمر ليردّهم إلى المساواة التي أرادها الإسلام، وإلى الاندماج الذي يلغي هذه الفوارق المصطنعة بين الناس "[4].

---

(1) سورة **الأنعام**، الآية 15.

(2) أخرجه البخاري: محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، **الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله وسننه وأيامه** المعروف بـ **صحيح البخاري**، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر (دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ)، كتاب الحدود، باب إقامة الحدود على الشريف والوضيع، حديث رقم 6787، ج8، ص160. ومسلم: أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم النيسابوري، **الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، دط، دت)، كتاب الحدود، باب: قطع السارق الشريف وغيره، والنهي عن الشفاعة في الحدود، حديث رقم: 1688، ج3، ص1315.

(3) سورة **البقرة**، الآية 199.

(4) سيد قطب، **في ظلال القرآن**، ج1، ص426.

والتفاوت في القدرات والمواهب والملكات النفسية والعقلية والجسمية أمر واقع جبليّ، ولم يأت الإسلام ليمحو نتائج تلك الاختلافات، وإنما شرع منظومة من التصورات والتشريعات لهندسة مجتمع متآلف متكامل، تكون التفاوتات فيه عنصر قوة وإبداع **﴿وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾**[1]، أي ليترافدوا ويستعين بعضهم ببعض فيما يقيم حياتهم ومعاشهم، وليس لكمالٍ في الموسَّع عليه ولا لنقصٍ في المقتَّر عليه[2].

وبيان الله تعالى لحكمة التسخير في التفاوت توجيهٌ إلى قطع دابر الشحناء في النفوس بعدم تمني ما عند الغير، فبعد أن قسّم الله تعالى المواريث بحكمته وما فيها من تفاوتات حكيمة[3]، وبعد أن نهى عن أكل المال بالباطل ومن غير تراض -يأتي قوله تعالى: **﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾**[4] ليقطع أصل الشحناء في النفوس، ويصرف أنظار المسلمين عن تمنّي ما عند الآخرين والتحسّر على ذلك إلى الجدّ والاكتساب وسؤال الله تعالى من فضله[5].

وهذا لا يعني أن التشريع الإسلامي يقف موقفا سلبيا من اللامساواة بجميع ألوانها، بل قد كان حازما في تحقيق المساواة فيما يحفظ كرامة الإنسان، فكان من أصول الشريعة المساواة أمام تلبية مقاصد الشريعة الضرورية والحاجية في الناس، من حفظٍ

---

(1) سورة **الزخرف**، الآية 32.

(2) محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، تحقيق: علي عبد الباري عطية (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ)، ج13، ص78.

(3) سنبين جانبا من تلك الحكم في القسم الرابع.

(4) سورة **النساء**، الآية 32.

(5) محمد رشيد رضا، **تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، 1990م)، ج5، ص47-50.

لدينهم وأنفسهم وأعراضهم وعقولهم وأموالهم، والمساواة في التشريعات أصل معتبر إلا إن منع منها مانع معتبر[1]، لتكون بذلك اللامساواة ابتلاءً لصاحبها في الصبر والشكر، وابتلاء للأمة لتتعامل برحمانية وتآلف مع هذه التفاوتات، ليؤدي التفاوت المعتدل حكمته في التسخير، ويؤدي التكافل حكمته في السلم الاجتماعي، ويقود الشرعُ الأمةَ في التوفيق بين تلك المتغيرات بما يحقق الرخاء والعدالة الاجتماعية، فيتضافر التصوّر السليم والتشريع القويم لصياغة مجتمع لا تهلكه استقطابات التفاوتات المدمرة، ولا تنتهك حرية أفراده شعارات المساواة المزيفة، ولا يشعر أفراده –بفضل تصور الابتلاء- بالإهانة بمجرد وجود مستوى من التفاوتات الفطرية.

والمساواة المطلقة في الثروة والفرص والمواهب تعتبر إضرارا بالجميع، لأن ذلك يقتل الحافز، ويشعر فريق من المجتمع بالحيف لعدم نيل مقابلٍ عادل على جهودهم، كما أن التفاوتات الحادة تهدد السلم الاجتماعي، وفي سبيل بلوغ وسط عدل يدرأ المفسدتين أرست الشريعة قواعد للعدالة الاجتماعية في المجتمع الإسلامي، تقوم على المواءمة بين الحقوق الفردية والحقوق العامة، وعلى آليات تشريعية تمنع الاستقطابات الحادّة في المجتمع كي لا تكون الحظوظ دُولةً بين الأغنى والأقوى في المجتمع، فالعدل أولى من المساواة والضابط لحدودها، وليس بالضرورة أن يكون الرصيد النهائي للمساواة هي العدالة بالضرورة.

فالمساواة الإنسانية في الإسلام إذن هي تصور أصيل يتعلق بأساس العقيدة، فعامل الشرع الحنيف البشر بسواسية مطلقة في جميع ما يتعلق بكرامتهم، أما فيما وراء ذلك فإن الشرع الحنيف متشوف إلى بناء مجتمع متآلف متناسق متكافل، تحركه التفاوتات المعقولة نحو الرخاء، مجتمعٍ لا تتناقض فيه الاتجاهات وإنما تتكامل فيه

---

(1) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، ص 329-333. ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي**، ص133، 153.

القوى والمواهب، وهذا ما تقصد إليه أصول الشريعة وأحكامها، وتحققه بإعجاز، وسنفصّل جوانب من ذلك في خضم هذا البحث.

رابعا: العدالة الاجتماعية وفلسفة الحق في التشريع الإسلامي

1- مفهوم الحق

"الحق" في اللغة أصل واحد يدل على إحكام الشيء وصحته، ويقال حَقّ الشيءُ إذا وَجَب[1]، وأَحَقَّ الرجلُ إذا ادّعى حَقّاً فوجب له[2]، أما الفقهاء فلهم للحق تعريفات عدة؛ ومن ذلك أنه "قدرة يثبتها الشارع ابتداء على التصرف"[3]، أو هو "الاختصاص الحاجز"[4]، ومن المعاصرين عرّفه الزرقا بأنه "مكنة أو مركز شرعي أو استئثار بقيمة معيّنة يحميه الشرع أو القانون بغية تحقيق مصلحة مشروعة"[5]، وعند الدريني هو: "اختصاص بشيء يحميه القانون"[6]، واختار العبادي بأن الحق "اختصاص ثابت في الشرع، سلطة أو تكليفا لله على عباده أو لشخص على غيره"[7]، وقريب من معنى

---

(1) ابن فارس، **مقاييس اللغة**، ج2، ص15.

(2) الخليل، **العين**، ج3، ص7.

(3) زين العابدين بن إبراهيم بن نجيم، **الأشباه والنظائر على مذهب الإمام أبي حنيفة** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1400هـ)، ص299.

(4) **المرجع السابق**.

(5) مصطفى الزرقا، **المدخل إلى نظرية الالتزام العام في الفقه الإسلامي** (دمشق: دار القلم، ط1، 1420هـ/ 1999م)، ص19.

(6) فتحي الدريني، **الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده** (بيروت: مؤسسة الرسالة, ط2، 1397هـ-1977م)، ص60-54.

(7) العبادي، **الملكية**، ج1، ص121.

الاختصاص يعرّف الشاطبي حق الملك بأنه ما يستبد به مالكه عن غيره[1].

ولعل تلكم التعريفات جميعها تفتش عن المعنى القانوني المباشر في الحق، ولكني أجد من الأنسب -في سياق إشكالية بحثي- أن يتحدّد الحق بعلاقته مع مبدأ الحرية، فالحق هو مجموع الحريات التي يحميها الشرع والقانون، وحدوده تتحدد بالحدود التي يحميها القانون ضمن حقل الحرية الفردية، فالإنسان له -وفق الحرية الطبيعية- أن يفعل ما يريد، فتحدّ الطبيعة من تلك الإرادة على قدر قدرته الفعلية على فعل ما يريد، ثم يأتي المجتمع ليحدّ بالقانون من تلك الحرية ما يضمن المواءمة بين حريات الأفراد المتناقضة، حفاظا على حرية غيره وحرية المجموع، فيكون "الاختصاص" أثرا لحماية القانون لتلك الحريات المتداخلة.

وتتقيد الحرية بمبدأ الحق ضبطا للرغبات الطبيعية الأنانية المتأصلة في الإنسان لبلوغ مرحلة من السلم الاجتماعي، والتحديد القانوني لتلك الحقوق يستند إلى مبدأ العدالة، فقد يكون تحديدا عادلا أو جائرا، ولا يكون الأمر عادلا إلا إن أتاح أكبر قدر من الحرية الفردية عند المذهب الفردي، وأكبر قدر من الخير الاجتماعي عند التوجه الاجتماعي، الذي يعتبر الحق وظيفة اجتماعية، مع الخلاف في طبيعة ذلك الخير الاجتماعي وحدوده، فتبرز إشكالية الحرية والحق من التناقض الظاهر بين الإلزام القانوني وحرية الإنسان وإطلاقية حقوقه الخاصة، وإلى أي حدٍّ يُعتبر التقنين تعديا على الحريات الخاصة؟

ولأن "الحق" اختصاص أو مركز شرعي أو استبداد بشيء فهو في النهاية ترجيح تخصيص أشياء معينة إلى أشخاص معينين، وهذا الترجيح في التشريع الإسلامي مصدره أحكام الخالق المسخِّر للموجودات، ولا تقصد تلك الأحكام إلا إلى تحقيق مصالح العباد ودرء المفاسد عنهم، فأتت تلك التشريعات لتنظيم حقوق

---

(1) الشاطبي، **الموافقات**، ج2، ص32.

الإنسان والمجتمع بما يكفل سلامة حياتهم الروحية وحفظ أنفسهم وأعراضهم وعقولهم وأموالهم.

ودأب الفقهاء على تقسيم الحق إلى حقٍ لله تعالى وحقٍ للعبد، وهذا لأجل التفريق بين الحق الذي يتعلق بالمصلحة الاجتماعية العامة، والحق المشروع خالصا للمصلحة الخاصة، والحقوق التي تختلط فيها المصلحتين، وثمرة هذا التقسيم تظهر في حق الإسقاط لحق العبد الخالص بخلاف حق الله تعالى، فقرروا أن حق الله تعالى: "هو ما يتعلق به النفع العام للعالم من غير اختصاص بأحد، ونُسب إلى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه"[1]، وحقّ العبد هو ما تعلّقت به مصلحة خاصة كمال العبد، ويسقط حق العبد بتنازله كإباحة ماله، ولا يسقط حق الله تعالى بالإباحة، كإباحة المرأة نفسها للزنا، وحق مختلط بين حق الله تعالى والعبد بغلبة أحدهما[2]، وعلى تعريفنا السابق للحق بدلالة الحرية، فإن حق الله تعالى حقٌّ يقع ضمن حقل الحرية الفردية مع تعلّق حظ الجماعة به.

ويفصّل ابن عاشور بأن حق الله تعالى هي حقوق للأمة فيها تحصيل النفع العام أو الغالب أو حقُّ من يعجز عن حماية حقّه، ولم يُجعل لأحد من الناس إسقاطها، فهي الحقوق التي تحفظ المقاصد العامة للشريعة، وتحفظ حق كلّ من يُظَنُّ به الضعف عن حماية حقه مثل حق بيت المال والقاصر، وحضانة الصغير الذي لا حاضن له، أما حق العبد الخالص فهو ما لم يتعلق بتلك الأصناف السالفة، وتَعلق بالتصرّفات التي

---

(1) بن أمير الحاج، **التقرير والتحبير في شرح التحرير** (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت)، ج2، ص104.

(2) أحمد بن إدريس القرافي، **أنوار البروق في أنواء الفروق (الفروق)**، تحقيق: خليل المنصور (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ/1998م)، ج1، ص141.

يجلب بها المكلف لنفسه ما يلائمها، أو يدفع بها عنها ما ينافرها، دون أن يفضي ذلك إلى انخرام مصلحة عامة أو جلب مفسدة عامة[1].

ويرى البوطي عدم وجود ضرورةٍ للتقسيم إلى حق الله تعالى وحق العبد، فما من حق لله تعالى إلا وهو لصالح العبد، معترضا على كون الفارق بينهما هو كون حقوق الله تعبدية منفعتها أخروية وحقوق العبد معقولة المعنى وفيها المصلحة الدنيوية للعبد، وأما فارق حق الإسقاط فهو غير متصور على حقيقته إلا بتغيير الحكم نفسه، أما مجرد إسقاط الحق فهو إعمال للحكم بخياراته[2]، ولكن البوطي أغفل فارق تعلّق الحق بالمصلحة العامة أو الخاصة، وهو تفريق دقيق وعميق له أثر بالغ في فهم منظومة الأحكام وأولويات المصالح فيها، وله أثر مباشر على تحديد حدود الحرية الفردية.

والحق عند المذاهب ذات التوجّه الفردي حق طبيعي سابق على القانون والجماعة والدولة، ولا يمكن لأي منها أن تحدّ منه إلا في الحدود الدنيا التي تضمن عدم التعدّي على الحقوق الفردية للآخرين، وأما الحق عند المذاهب الجماعية فوظيفة اجتماعية أساسه التضامن الاجتماعي، فالإنسان كائن اجتماعي، ومصلحة الجماعة هي أساس القانون والحق الفردي مجرد وظيفة اجتماعية[3]، والحق في الإسلام أساسه الشرع، والحرية الفردية مبناه، والصالح العام قيده.

وأساس حرية الفرد في الحق مستند إلى مرجعية إلهية ثابتة تزيل أحد أهم مخاوف الليبراليين المشروعة من رهن الحريات والحقوق الفردية لسلطة ما، ولو كانت ديمقراطية لإمكان ارتهانها لنفوذ لوبيات مالية أو أيديولوجيات شعبوية تصنعها

---

(1) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، ص416-417.

(2) محمد سعيد رمضان البوطي، **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط4، 1982م)، ص53-54.

(3) الدريني، **الحق**، ص40-46.

إمبراطوريات الإعلام والدعاية، ويَعتبر هايك أن تدخّل الدولة في الحقوق الفردية طريق للعبودية للسلطة[1]، ولكن سلطة التشريع في الإسلام محكومة بقطعيات وحي ثابتة، تقرر مبادئ الحريات، ولا تخضع لأهواء الحكام المتقلبة ولا حتى لأهواء الأغلبية.

كما أن تقييد الحق بالصالح العام في الإسلام يتفق مع منظومة كاملة لتربية المجتمع على التعاون والإيثار والتكافل، تمتد من التصورات إلى الآليات التشريعية، من غير أن يُترك الإنسان فريسة لأهوائه، فيكون المجتمع بعد ذلك ضحية لتلك الأنانية، وقد وصف روبرت أوين في مطلع القرن التاسع عشر مستقبل الإنسان تحت نظام السوق القائم على تربية المجتمع على الأنانية ومبدأ الكسب والربح بأنه سيكون إنسانا لئيما أنانيا ما لم يتدخل التشريع لتفعيل التوجه الاجتماعي الواعي[2]، ولا أفضل من وصفة الخالق لهذه المهمة: ﴿**أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ**﴾[3].

فما هو منهج الشريعة في تقييد الحريات لأجل الصالح العام، أو تقييد حق العبد لصياغة مجتمع أساسه العدالة الاجتماعية؟

2- تقييد الحرية لأجل تحقيق العدالة الاجتماعية

إن كان عصر التنوير في أوروبا ثورةً على المنظور الكنسي للحقيقة، التي كانت طقوسا غير معقولة المعنى يجب اتباعها لنيل السعادة في الدنيا والآخرة، وكان "الرب" لا يجلّي الحقيقة مباشرة لخلقه إلا نادرا، فكانت ثورة التنوير لترجع البحث كله إلى الدليل العقلاني والمعرفة الإنسانية[4] - فإن التشريع الإسلامي كان منذ نشأته الأولى ذو بعد

---

(1) وسمى كتابه في هذا الموضوع بـ "الطريق إلى العبودية" "Road to Serfdom".

(2) بولانيي، **التحول الكبير**، ص253-254.

(3) سورة **الملك**، الآية 14.

(4) O'brien & Penna, *Theorising Welfare*, P75.

مقاصدي يخاطب فكر الإنسان وعقله، في مئات الآيات الحاضّة على التفكر والتعقّل والتدبر والتأمل، وفي عشرات الآيات التي تنص على حكمة التشريع، وقد رافق الجدلُ الفكري العقلي نشأةَ المدارس الفقهية، متمثلا في الجدل الثري بين المعتزلة وغيرهم حول قضية التحسين والتقبيح العقليين وقضية مراعاة الأصلح، ثم احتل التحليل العقلي مكانا محوريا عند نشأة فن أصول الفقه، فكان منهجا لفقهاء الإسلام في قياس الفرع على الأصل بجامع علة مناسبة معقولة المعنى، تحقِّق مصالح معقولة، ومثل ذلك في دليل الاستصلاح والاستحسان وسد الذرائع، لتظهر بوادر علمٍ للنظر المقاصدي لدى الرواد الأوائل في أصول الفقه كالجويني والغزالي، ثم يبلغ الموضوع نضجه على يد الشاطبي الذي أرسى أسسا مفصّلة للنظر المقاصدي قبل بداية عصر التنوير الأوروبي.

ولكن المنهج الإسلامي حافظ على وسطيته وتوازنه، وبقيت فيه نفخة الروح ببعدها الغيبي ماثلة في أقسام الشعائر التعبدية، والتي وإن كان موقعها من المقاصد معلوما بأنها رياضات روحية رمزية تحافظ على اليقظة الروحية للعبد وعلاقته بربه – إلا أنها بقيت بعيدا عن القياس والاستصلاح غالبا، كما بقي البعد الغيبي الروحي ثابتا حتى في الأحكام معقولة المعنى، بخلاف ما فعلته التيارات الوضعية لما عَلمنت التفكير الإنساني جله، وأهملت البعد الروحي في الإنسان واختزلته إلى مادة، حتى أضحى الشعور بالواجب مرتكزا على أفكار نفعية مادية قاصرة.

وتعبّر مقاصد الشريعة عن الأساس الأخلاقي للتشريع، محافظة على انسجامه، وانسجام ثنائياته، وأهم ثنائية فيه هو العلاقة بين الفردي والعام، أو بين حق العبد وحق الله والمجتمع، أو بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة، أو بين الحق الخاص والحق العام، أو تقييد الحق لأجل المصلحة العامة، أو تقييد الحريات لأجل العدالة الاجتماعية، لأن الغاية من التشريع هو سعادة الإنسان، وسعادته لا تتحقق بتوفير الحرية له وحده، وإنما في صيغة تشريعية توائم بين الحريات جميعها.

ومقاصد القانون الوضعي تؤول إلى مقاصد الأغلبية البرلمانية أو مقاصد اللوبيات وأصحاب النفوذ، وفي أحسن الأحوال إلى محاولة مقاربة الخير العقلي لدى مذهب "الحق الطبيعي"، الذي يعتبره بعض الباحثين أمرا قريبا من فلسفة مقاصد التشريع في الإسلام، باعتبار أن "الحق الطبيعي" يعبّر عن الفطرة[1]، ولكن أين الاطمئنان إلى فطرةٍ نشأت في عالم أفسدته المادة وغُيّبت فيه الروح؟ أما المصلحة في الإسلام فأساسها الشرع الحنيف، وهي تعني "المحافظة على مقصود الشرع"[2]، والعقل يعمل على مَطِّ تلك المصلحة المعتبرة عبر الوقائع والأزمان المتغيرة.

وتتأسس شرعية تقييد الحق في الشريعة على حقيقة أنه ليس حقا طبيعيا، وإنما هو منحة إلهية واستخلاف رباني، فكان حقا للمستخلِف أن يقيّد المستخلَف بما شاء، وباعتبار هذا البعد فإنه لا يخلو حقٌّ من حقٍّ لله تعالى، فـ"صار إذن كل تكليف حقا لله، فإن ما هو لله فهو لله، وما كان للعبد فراجع إلى الله من جهة حق الله فيه، ومن جهة كون حق العبد من حقوق الله؛ إذ كان لله أن لا يجعل للعبد حقا أصلا"[3].

وقسّم الشاطبي المقاصد تقسيما بديعا أبان فيه عن كيفية انسجام المصلحة الخاصة والعامة، فاعتبر المقاصد المتعلقة بالنفع العام مقاصد أصلية، واعتبر ما تعلّق بالمصلحة الخاصة مقاصد تابعة، والمقاصد الأصلية تشمل جميع الأحكام التي تحفظ للأمة ضرورياتها، فجميع الأحكام الضرورية التي تتعلق بحفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال لا تُعتبر حقا خالصا للعبد، وإنما فيه حق الله وحق الأمة، ولا يتعلق بها غالبا إلا حكم الواجب، إما بالجزء وجوبا عينيا أو كفائيا، أو واجبا بالكل

---

(1) بوزيان، "توظيف مقاصد الشريعة"، ص53.

(2) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المستصفى في علم الأصول**، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ)، ص174.

(3) الشاطبي، **الموافقات**، ج2، ص535.

حتى لو كان مندوبا أو مباحا بالجزء إن كان تركه من طرف الجميع يخل بالنظام العام[1].

فهذا التصور المقاصدي يدمج بين الحقوق الفردية والصالح العام دمجا حاذقا، فيغدو الحق الفردي حقا عاما والحق العام حقا فرديا، لأن مصلحة الجماعة صلاح الفرد وسعادته، ومن مصلحة الفرد صلاح المجتمع ورفاهه، فالإسلام مثلا منع الإنسان من الانتحار حفظا لنفسه وحفظا للجماعة، ومنعه من الزنا حفظا لعِرضه وصحته وحفاظا على الجماعة ودوام نسلها، ومنعه من الإسراف والتبذير حفاظا على ماله ومال المجتمع، ثم يشير الشاطبي إلى ملحظ دقيق جليل بأن الامتثال لهذه الضروريات الأصلية يُصيّر العادات عبادات باستحضار الفرد لحظ الجماعة فيها، واستحضاره ذلك تعبّد لا محال، وفي هذا مواءمة راقية بين الحق الفردي والعام، ويمتد ذلك الانسجام -كما فصّل الشاطبي- إلى العلاقة القلبية الحميمة مع الجماعة، فلا يضمر الفرد الشر للأمة ويعرّفها بأحسن الأوصاف، ولا يستكبر عليها، فضلا عن أن تكون أنانيته سببا لأذية المجتمع، بل إن تلك العاطفة لَتمتد إلى الكون كله فتشمل الحيوانات بالشفقة والإحسان[2].

ولما يبلغ الأفراد هذه المرتبة السامقة التي تحصل بتربية تصوُّرية عميقة، فإن الأمة ستكون مستعدة لأن تخصّص بعض الأعمال الضرورية لصلاحها لمن تهيأ لذلك من أفرادها، ليكفوا الأمة فروضها العامة فقد "جعل الله الخلق خلائف في إقامة الضروريات العامة"[3]، فتتضافر الفروض العينية والكفائية والمصالح الفردية والعامة على تحقيق رفاه الأمة، ويقدّم الشرع بذلك نظرية غير صراعية لقيام الدولة.

---

(1) **المرجع السابق،** ج2، ص340.

(2) الشاطبي، **الموافقات، ج**2، ص337-340.

(3) الشاطبي، **الموافقات، ج**2، ص300-301.

ونلاحظ أن هذا التحليل لإشكالية الحرية والعدالة ينطلق من إصلاح الفرد وتكييفه للتوافق مع مصالح المجتمع، ولم يكن منطلقه من ترسيخ هيمنة المجتمع على الفرد، فالفكر الإسلامي ينطلق في تعريف الشر من داخل الإنسان: **﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾**[1]، وما الشرور الخارجية في المجتمع والكون إلا نتيجة لتلك الدراما الداخلية -كما يسميها بيجوفيتش-، وأهم عنصر في هذه الدراما هي الحرية، بخلاف التفكير اللاديني فإنه يعتبر مصدر الشر خارجيا من المجتمع والطبيعة، وفي سبيل تأسيسه لليوتبيا الاجتماعية سيقهر تلك الحرية بالنظام والتقنين والأنظمة الأمنية المعقدة وسطوة الجهاز الإداري، ولمّا لا يفلح في بناء تلك اليوتوبيا يرتد عن ذلك لينتصر لحرية الفرد من دون قيود![2]، وما ذلك إلا لإفلاس الفلسفات المادية في ميدان تربية الضمير، فمن التناقض مثلا أن تستعمل الاشتراكية المادية حوافز معنوية مثالية لحث الفرد على التضحية من أجل الجماعة، إذ "من الطبيعي أن تسعى لتحقيق أهداف دينية بدوافع مثالية، وأن تحقق أهدافا مادية بدافع المصلحة وما عدا ذلك فتناقض بيّن "[3].

وقريب من ذلك يعتبر ابن عاشور أن المقصد العام لنصوص الشريعة وأحكامها هو: حفظ نظام الأمة وصلاح أحوال الناس وشؤونهم في الحياة الاجتماعية، وأساس ذلك الإصلاح هو إصلاح الفرد[4]،ثم يرجع ذلك في النهاية إلى مصلحة الفرد، فمن إصلاح الفرد إلى صلاح الأمة انتهاء بمصلحة الفرد وسعادته، وقد كان جواب سيدنا شعيب دقيقا لما استغرب قومه أن يأتي لهم بتشريع يقيد

---

(1) سورة **الرعد**، الآية 11.

(2) علي عزة بيجوفيتش، **الإسلام بين الشرق والغرب**، ترجمة: محمد يوسف عدس (بيروت: مؤسسة العلم الحديث، ط1، 1994)، ص239.

(3) **المرجع السابق**، ص212.

(4) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص273-275، 405.

حريتهم في فعل ما يشاؤون في أموالهم فأجابهم: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾[1]، مبينا لهم مقصد الصلاح ومصدره الرباني.

ولخطورة ضبط العلاقة بين الحريات والصالح العام كانت الأحكام المتعلقة بذلك من الضروريات الكبرى للشريعة، واختص معظم التشريع القرآني ببيان ذلك، بخلاف المصالح الخاصة التي تكفلت بمعظمها السنة الآحادية[2]، كما أن جزاء الأعمال يتناسب طردا مع تعلقها بالصالح العام، لأن فيها إصلاح عام أو إفساد عام، حتى إن الشاطبي اعتبر أن الكبائر جميعها تتعلق بمفسدة عامة[3].

ونجد مناهج الاجتهاد لفقهاء الإسلام متفقة مع هذه الفلسفة التشريعية، فقررت تقديم المصلحة العامة على الخاصة إذا اتفقتا في كليّ واحد وقوة واحدة من ضرورية أو حاجية[4]، وكذا منع ما فيه مآل عام فاسد أو تعسّف في استعمال الحق الفردي بما يضر المجتمع، وسد ذرائع الفساد والاستصلاح لما فيه مصلحة مرسلة.

ويقوم اعتبار المآل على النظر إلى نتائج الأفعال المشروعة ابتداء، فإن كانت تؤول إلى مفسدة منعت سدا لذرائع الفساد، فإن كان مآل إطلاق حرية فردية إلى مفسدة عامة متحققة كان منعها من سد الذرائع[5]، وعُدّ المآل أداة موضوعية للمنع من التعسّف في استخدام حق حرية التعاقد فيما فيه مفسدة عامة[6]، وينظر فيها

---

(1) سورة **هود**، الآية 88.

(2) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، ص279-280.

(3) الشاطبي، **الموافقات**، ج2، ص342-343.

(4) البوطي، **ضوابط المصلحة**، ص252.

(5) وسد الذريعة هو منع الجائز لئلا يُتوسل به إلى الحرام. ينظر: الشاطبي، **الموافقات**، ج3، ص564.

(6) الشاطبي، **الموافقات**، ج2، ص197؛ الدريني، **الحق**، ص23، 120. عبد الرحمن بن معمر السنوسي، **اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات** (الدمام: دار ابن الجوزي، ط1، 1424هـ)، ص272.

مجتهدون ورعون، غيرُ مخرومةٍ عدالتهم بولاء سياسي أو حظ مادي، وإلا كانت هذه الأداة الشرعية وسيلة للتضييق على حريات الناس باسم المصلحة وتحقيق العدالة الاجتماعية.

وفي التشريع المالي -كما سنفصل في القسم التالي- تتقيد الحقوق الفردية بما يحقق مقصد العدالة الاجتماعية ومقصد توازن الثروة في المجتمع الذي نصّ عليه قوله تعالى: ﴿**كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ**﴾[1]، أي لا يكون المال مقتصرا على طبقة من الأمة دون من سواها[2]، ولحفظ الانسجام بين المصلحة الخاصة والعامة من حيث العدم كان تحريم الشريعة للربا والاحتكار والاستئثار بالمصادر الطبيعية، وقيّدت الملكية الخاصة بالمصلحة العامة، وقيّدت تمليك الأرض الموات، ومن حيث الوجود: أكّدت على محورية العمل البشري في استحقاق نتائج الاستثمار، وعلى فرض الزكاة والضرائب عند الضرورة، وشرعت نظاما للنفقات الواجبة يحفظ كيان الأسرة، وقسّمت الميراث على حسب الالتزامات الاجتماعية وقيّدت الوصية، وشرعت الكفارات، وحظّت على الإنفاق الطوعي...إلخ.

وبعد عرض هذه النظرة الإسلامية التوافقية الأنيقة، التي تتسم بمنهجية راقية للتوفيق بين الحق الفردي والخير العام، أجدني أختلف مع من يعتبر الفلسفة الإسلامية للعدالة الاجتماعية قريبة من رؤية رولز[3]، فقد حاول رولز في نظريته الجمع بين أسبقية الحق على الخير وتحقيق بنية اجتماعية مبنية على الإنصاف والتماسك، وذلك من خلال تحديد الخير بطريقة تعاقدية خلف حجاب الجهل، وهذا الجمع أمر نظري غير متحقق واقعا، ولكن الإسلام بمزاوجته بين الدافع الفطري والجزاء الأخروي والتربية الروحية التزكوية والتشريع المقاصدي معقول المعنى جعل من

(1) سورة **الحشر**، الآية 7.

(2) ابن عاشور، **التحرير والتنوير** (28/ 85)

(3) Necati Aydin, “Pareto efficiency in individualistic vs. altruistic society”, *Humanomics*, Vol. 30 No. 4, 2014, P318.

تلك المعادلة واقعا مطبقا، في كون الحق الفردي والعام لا يتناقضان، بل كان من آثار الحقوق الفردية المسابقة لأجل الصالح العام، تحقيقا للمصالح الدنيوية ونيلا للأجر الأخروي العظيم، فجسّد الخير العام من دون قهر للحريات، فكان إنصافا بكل ما تحمله الكلمة من دلالة لغوية وشرعية[1].

---

(1) الإنصاف في اللغة والشرع يعني إعطاء حق الغير طوعا. ينظر: الخليل، **العين**، ج7، ص133. ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي**، ص133.

الفصل الرابع: فلسفة الرفاه الاجتماعي في الإسلام

أولا: الإنسان في بحث عن أساسٍ للرفاه

الرفاه في اللغة هو النعمة ورغد العيش وسعته[1]، ويطلق الرفاه أو السعادة في أبحاث الاقتصاد والسياسة على سعادة الفرد ورضاه داخل المجتمع، وتسعى نظريات العدالة الاجتماعية بآلياتها السياسية والاقتصادية إلى تحقيق تلك الحالة النفسية[2]. وتحديدُ مفهوم الرفاه والسعادة ومقوماتها يؤثر على تصور شكل آليات العدالة الاجتماعية، وعلى طبيعة النظرة إلى الدولة والقانون والمجتمع والأسرة[3].

تناولنا فيما سبق أصالة الحريات الفردية في الإسلام، وتكلمنا عن المنهج الإسلامي في التوفيق بين الحقوق الفردية والمصلحة العامة، وقبل أن نفصّل -فيما يأتي من الأقسام- الآليات التشريعية التي تحمي الخير الاجتماعي وتحقق السعادة والرفاه والتوزان في المجتمع علينا أن نحدد أولا مقومات التصور الإسلامي لسعادة الإنسان ورفاه المجتمع، إذ إن مفاهيم الرفاه تابعة لطبيعة الرؤية الكونية حول سعادة الإنسان والمجتمع، ولمنهجها في تقييم الرغبات والحظوظ والسلع والثروة التي توزع[4]، ففي مجتمع ذو تصور مادي محض سيكون التركيز على نصيب الفرد من التوزيع المادي ولو على حساب السعادة النفسية والأسرية والاجتماعية، تبعا للنظرية النفعية التي تربط الرفاه بتحقيق اللذة الفردية والرضا من السلع والخدمات التي يحصل عليها، تحت شعار "إنه يستهلك إذا هو بخير"[5].

---

(1) الخليل، **العين**، ج4، ص46. ابن فارس، **مقاييس اللغة**، ج2، ص419.

(2) Miller, *Social Justice*, P7.

(3) Richard M. Ryan and Edward L. Deci, “On Happiness And Human Potentials: A Review of Research on Hedonic and Eudaimonic Well-Being”, *Annual Review of Psychology*, vol:57 (1989).

(4) Miller, *Social Justice*, P9. Boyle, *Social Economics*, P10.

(5) دالي، **الرفاه**، ص30.

وتحديد طبيعة الرفاه يخضع إلى عدة مستويات من البحث والنظر، ابتداء من الأسس الفلسفية للنظرة إلى المجتمع والفرد والحياة والعلاقات الأسرية، ثم مستوى البحث الاجتماعي الذي يدرس كيفية تفاعل الأشخاص والجماعات وأثر الثقافة والدين[1]، لأن كل نظام سياسي واقتصادي يحتاج إلى مصفاة أخلاقية ترسم له الحدود بين العدل والظلم، وبين الخطأ والصواب، وبين النافع والضار، وبين المصلحة والمفسدة[2].

وتحديد طبيعة العلاقات الإنسانية والاجتماعية هو الذي يحدد المُخرَج العام للحضارة، فبولانيي (Karl Polanyi) مثلا يرى أن صياغة المجتمع الغربي المعاصر قام على عاتق الثورة في العلوم الاجتماعية كعلم الاجتماع والاقتصاد التي أعطت شكلا خاصا لمجتمع اقتصاد السوق الرأسمالي[3]، وليس غريبا أن تكون أغلب النقاشات المعاصرة حول العدالة الاجتماعية والرفاه متصلة بنقاشات عصر التنوير الأوروبي، وكتابات جون لوك (John Locke) وروسو (Jean-Jacques Rousseau) ونظراتهم الاجتماعية والأخلاقية، وقد انتقد غونار ميردال (Gunnar Myrdal) هذه المحورية الغربية في النظر للموضوع، واعتبر الأمر نظرة اختزالية تدّعي الحتمية والصلاحية لكل زمان ومكان، دون الانتباه إلى الفوارق الاجتماعية والثقافية حول العالم[4].

ولعل المسلمين في الوقت المعاصر يتحملون النصيب الأكبر من إشكالية إغفال النظرية الإسلامية في الموضوع، للاستلاب الحضاري نحو المنتوج الغربي رغم إشكالياته الكبيرة، وإهمال الرصيد الأخلاقي الضخم الذي يكتنزه الشرع الإسلامي

---

(1) O'brien & Penna, *Theorising Welfare*, P5.

(2) شابرا، **الإسلام والتحدي الاقتصادي**، ص 56.

(3) بولانيي، **التحول الكبير**، ص240.

(4) أنغريسانو، "نحو تطوير نموذج اقتصادي للقرن الحادي والعشرين"، ص345- 346.

الحنيف، وحتى الخجل منه أحيانا انجرافا خلف التحليل الكمّي الذي لا يتعدى اللعب ضمن الأطر الفكرية المستوردة، رغم أن الأصوات في الغرب نفسه بدأت تنادي بالحاجة "لعلم اقتصادي لا يخجل ويهرب من الاعتبارات الأخلاقية باسم العلم الطبيعي"[1].

والأبحاث الفقهية تتحمل جزءا من الملامة لاهتمامها بالفقه الجزئي على حساب الفقه الحضاري المهتم ببناء الأنظمة والنظريات الكلية وتحليل القضايا الاجتماعية المركبة، بالرغم من الباب الذي شرعه إلى هذا المجال البحثُ المقاصدي، بما يحمله من عقلانيةٍ في التحليل توسّع من نقاط الالتقاء مع الناس من مختلف الثقافات، وكُلاّنيةٍ في النظرة تتفق مع طبيعة التعقيد البالغ في الحياة المعاصرة، والوقت الآن مناسب أكثر من أي وقت مضى لما يشهده القرن الواحد والعشرون من انبعاثٍ للحركات الدينية والاجتماعية التي تسير في اتجاه التوجيه الأخلاقي للسوق وكبح جماحه المدمر بالمجتمع[2].

ويبقى التحدّي الأكبر في اقتصاديات القرن الواحد والعشرين هو كيفية المواءمة بين اقتصاد سوقٍ حرٍّ تحركه المنافسة وتعظيم الأرباح، ومجتمع متحضِّر متوازن مفعم بالقيم الإنسانية والأخلاقية، وفي هذا المقصد نشأت نظريات ومقترحات: مثل نموذج دولة الرفاه عند غونار ميردال، ونموذج المركنتيلية الجديدة التي تدعو لمزيد من تدخّل الدولة، ونموذج الاقتصادات المحلية، والطريق الثالث،

---

(1) مارك لوتز، "السبيل الإنساني للازدهار الاقتصادي"، ضمن: وليام هلال وكينث تايلر، **اقتصاد القرن الحادي والعشرين**، ترجمة: حسن عبد الله بدر وعبدالوهاب حميد رشيد (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2009)، ص481.

(2) إرنست ستيرنبيرغ، "قوى التغير الرأسمالي"، ضمن: وليام هلال وكينث تايلر، **اقتصاد القرن الحادي والعشرين**، ص85-87.

ونموذج الرأسمالية الشاملة من خلال توسيع تملك رأس المال، ونموذج التعاونيات وكذا مزيد من تطعيم الاقتصاد بالقيم والروح[1].

ولكن ما ينقص هذه المحاولات والنظريات هو البناء على عقيدة أخلاقية متماسكة، ونظرة كونية لمفهوم السعادة والرفاه متسقة مع سقف اقتراحاتها، فلم تكن مشكلة الاشتراكية الكبرى إلا في تناقض فلسفتها المادية مع أهدافها الإنسانية، فلا يمكن بفلسفة مادية تؤمن بالصراع وتسخر من الأخلاق والدين أن تقيم مجتمعا على قاعدة "من الكل بحسب طاقته، وللكل حسب حاجته"!، إذ إن ذلك يقتضي أن يبذل المرء كامل طاقته وهو مقتنع أن يأخذ مقابلا أقل مما يستحق لأجل المصلحة العامة، ولم يكن بيد النظام الاشتراكي إلا فرض تلك المعادلة المتناقضة عبر التخطيط المركزي والقوة والقمع، ثم فشل في النهاية وانتصرت الحريات والأنانية الكامنة في الأنفس.

أما الرأسمالية فاضطرابها الأخلاقي أكثر وضوحا، ونظرتها لمفهوم الرفاه أكثر غبشا، وضبطها بالأخلاق أمر عسير؛ فإن استطاعت التفلّت من السلسلة الحديدية للدين فكيف يمكن التحكّم فيها بمجموعة من الأخلاق العملية والحِكم الرومانسية الباهتة، والتي يتم تسويقها مؤخرا تحت عنوان: Business Ethics، أو أخلاقيات الأعمال، ويضع عالم الاجتماع الألماني فينر سومبارت[2] هذا المعنى في صورة تمثيلية صادمة بقوله: "مَن كانت أسنانه مغروزة في جثة وتذوّق من الدماء فلا يمكن تغييره بموعظة"[3]، ولا مآل لها إلا الانفجارات المستمرة من الداخل بفعل إفلاسها

---

(1) وليام هلال وكينث تايلر، **اقتصاد القرن الحادي والعشرين**، ترجمة: حسن عبد الله بدر وعبدالوهاب حميد رشيد (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2009)، ص550-553.

(2) Werner Sombart

(3) Stikkers,"The great divorce", P190.

الأخلاقي، ويرى شومبيتر أن الرأسمالية تحفر قبرها بنفسها لأنها أضحت تتجاوز حتى الأخلاق الأساسية لاستمرارها كالنزاهة والمنافسة الشريفة[1].

ولا تختلف دولة الرفاهية المعاصرة في افتقارها إلى أرضية أخلاقية صلبة، فقد نتجت عن نظرية كينز عقب حرب مدمرة، ففتح الباب بتحليلاته لتدّخل الدولة، وكانت الدوافع تركّز على تحفيز النمو، وليس على تحليل قيمي أخلاقي لمستويات سوء توزيع الثروة، وأولوية رفاه الإنسان على كفاءة السوق، ولذلك نجد أحد رواد اقتصاديات الرفاه غونار ميردال يستشعر تلك المشكلة، ويرى أن دولة الرفاهية نشأت كردة فعل لأجل وضع حلول لمشكلات واقعية متراكمة ولم تكن وليدة عقيدة أخلاقية متكاملة[2].

ولكن ذلك كله أراه بحثا عن الحل في غير مكانه، فإن كانت تلك المحاولات تتحرك تحت سقف فلسفات ما بعد الحداثة، التي ضربت في مقتل ثبات المعايير الأخلاقية، واعتبرتها نسبية خاضعة للذوق والسلطة والمجتمع[3]، فكيف يمكن بناء عقيدة أخلاقية راسخة ينطلق منها التحليل الاقتصادي، وتُجمَع حولها رغبات الناس ونزواتهم وأنانيتهم؟

وقد أخذت الأبحاث المعاصرة حول ماهية الرفاه الاجتماعي منحيين نظريين أساسيين: منحى مرتبطا بالمذاهب النفعية التي تربط بين المتعة المادية والسعادة، فتميل قياسات السعادة إلى ربطها بالدخل والاستهلاك، ومنحى آخر يعتمد على أفكار أرسطو حول السعادة، ويقدّم قضية العيش الحسن والخير على المتعة واللذة المادية، فليست المتع المادية بالضرورة تسهم في الحياة الطيبة، والسعادة عنده تعني تحقيق طبيعتنا الأكثر عمقا، من مشاركة اجتماعية وسياسية ووجود أصدقاء، وأن

---

(1) Ibid.

(2) شابرا، **الإسلام والتحدي الاقتصادي**، ص187.

(3) O'brien & Penna, *Theorising Welfare*, P132.

يحِب ويُحَب[1]، وإن كان المنظور الإسلامي أقرب إلى المنحى الثاني فإنه أشمل منه وأكثر واقعية، لأنه مدعّم بعقيدة أخلاقية تخوّل له تحويله من التجريد النظري إلى الواقع العملي.

فالإسلام له نظرة متوازنة لموضوع الرفاه الاجتماعي، تتأسس على شمولية نظرته للإنسان والكون والحياة، للمادة والروح، للفرد والمجتمع، للدنيا والآخرة، للعبادة والمعاملة، وتحت ظل هذا الشمول والتوازن تستظل العدالة الاجتماعية الإسلامية، ومن أهم أبعاد ذلك الشمول أنه نظام يتسم بالعالمية والإنسانية المطلقة في الزمان والمكان، ويصعب فهم حِكم أحكامه إن أُخذت أجزاء متناثرة غير متكاملة، كما يعسر فهمها باستحضار البعد الفردي دون الجماعي، ولا بُعد الأمة المفردة دون الإنساني العالمي، ولا إن تم حساب جيل دون الأجيال اللاحقة[2]، كما أن الإسلام نظام يزاوج في إصلاحه للفرد بين العقيدة والسلوك، وبين يقظة الضمير ورقابة السلطان، وبين الوعد والوعيد، وبين المثالية والواقعية.

ويمكننا أن نعدّ أن السعادة والحياة الطيبة هي المقصد النهائي والأعظم للإنسان والمجتمع في التشريع الإسلامي، فهي الوصية التي حُمِّلَها أبونا آدم عليه السلام عند هبوطه من الجنة: **﴿فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى. وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا﴾**[3]، وهي وعد الله تعالى لكل مهتد بشرعه: **﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً﴾**[4]، وتحقيق تلك السعادة منوط باتباع شرع الله تعالى الدائر – على استقراء العلماء- حول حفظ الدين والنفس والنسل والعقل والمال.

---

(1) Ryan & Deci, “On Happiness And Human Potentials”.

(2) سيد قطب، **العدالة الاجتماعية**، ص26-31.

(3) سورة **طه**، الآية 123-124.

(4) سورة **النحل**، الآية 97.

فإن كان مقصود الشارع حفظ تلك الكليات الخمس في الإنسان، فإن سعادته ولا ريب منوطة بذلك، ومن بَحْث فلسفة الحرية والحق ومنهجية الجمع بينهما في الإسلام، وبالنظر في المقاصد الشرعية، يمكننا الحديث عن مُقوِّمين أساسيين للرفاه الاجتماعي في المنظور الإسلامي: الربانية والتوازن الاجتماعي. والبعد الرباني المتجاوِز للإنسان هو الأساس الأخلاقي التصوّري للرفاه الاجتماعي، والتوازن الاجتماعي يمثل منهجية التشريع في الأحكام، وباجتماعهما تتشكل صورة خاصّة لسعادة الإنسان والمجتمع في الإسلام تختلف تماما عن التحليل المادي، وهو ما سنتناوله في الفرعين التاليين.

ثانيا: خاصية الربانية في الرفاه الاجتماعي في الإسلام

من أبرز مظاهر الربّانية في تحديد مفهوم الرفاه استناد الفكر الإسلامي إلى تصورٍ غيبي لا يعتبر الحياة الدنيا إلا جزءا يسيرا في مسيرة حياة الإنسان الممتدة للأبد، كما أن الجزاء الأخروي الأبدي هو أثرٌ عن صلاح الإنسان في دنيا الاختبار ﴿**خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَلِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُون**﴾[1]. إن هذه الفكرة "الثورية" تجعل النموذج الإسلامي للرفاه الاجتماعي والإنساني يختلف اختلافا جذريا عن جميع التصورات البشرية التي لا تمتد أبعد من حياة الإنسان المنتهية بالفناء الحتمي، ولا أبعد من حياة المجتمعات المنتهية بالخراب الكلي للكون لـمّا تُبدل الأرض غير الأرض والسماوات، وأكاد لا أتصور حجم التغيير الجذري الذي سيرجّ جميع الفلسفات البشرية أن لو انطلقت من هذه الحقيقة الثورية!

إن العقيدة هي بمثابة التموين الروحي للفكر الاجتماعي والاقتصادي ونظامه في الإسلام، وهي الدافع للالتزام به والاطمئنان بنتائجه، والانسجام مع نظرته

(1) سورة **الجاثية**، الآية 22.

للمفاهيم الاقتصادية كمبدأ الاستخلاف[1]، وهي –بجزائها الأخروي- العلاج الأمثل للأنانية المتأصلة في الطبيعة البشرية **﴿وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾**[2]، تلك الغريزة الإنسانية التي تميل بجبلّيتها إلى الحصول على المزيد من المصالح الذاتية، ولكنها لا تندفع بتلك الوتيرة للمصالح الاجتماعية العامة، لأن العلاقات الاجتماعية والصالح العام يستدعيان تنازلا من أطراف العلاقة عن جزء من حظوظهم وحريتهم وملكيتهم ومصالحهم الخاصة، ولا تكفي الحوافز المصلحية ولا الردعية وحدها للحفاظ على هذا الانسجام، أما العقيدة الإسلامية فتقلب المعنى في قلوب أتباعها كليا، فتنقلب حتى المعجمية الخاصة للمفاهيم عند المؤمن، ليكون العطاء والبذل تجارة لن تبور[3]، والإنفاق عملية اقتصادية ناجحة تصل نسبة الربح فيها إلى سبعة أضعاف[4]، ويغدو الربا محقا والإنفاق ربا وزيادة[5].

كما أن البعد الرباني يتجلّى في المصالحة التسخيرية بين الكون والإنسان، فليس بينهما علاقة صراع، لأن الجميع مخلوقٌ للخالق نفسه، والله تعالى يؤكد على الوفرة والفضل في جميع آيات التسخير، ويخبرنا بأن التخويف من الفقر هو من عمل الشيطان: **﴿الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يَعِدُكُمْ مَغْفِرَةً مِنْهُ وَفَضْلاً**

---

(1) الصدر، **اقتصادنا**، ص294.

(2) سورة **العاديات**، الآية 8.

(3) ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَأَقَامُوا الصَّلاَةَ وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلاَنِيَةً يَرْجُونَ تِجَارَةً لَنْ تَبُورَ﴾ [فاطر: 29]

(4) ﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 261]

(5) ﴿يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ﴾ [البقرة: 276]. {وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رِبًا لِيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلاَ يَرْبُو عِنْدَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ﴾ [الروم: 39]

﴿وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾[1]، فإن كانت النظرية الوضعية في الاقتصاد تتمحور حول مشكلة الندرة، فإن الاقتصاد بالمنظور الرباني يركز على إشكالية سوء التوزيع وسوء استخدام الموارد[2]، فالله قد قدّر في الأرض الأقوات، وتقرّر العقيدة أنه لا يظهر فساد ولا مجاعة في الكون إلا بما كسبت أيدي الناس من سوء توزيع للنعم أو إتلاف لها بالترف والتبذير والحروب: **﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ﴾**[3].

ومن أهم مظاهر الربانية أصالة البعد الروحي في السعادة، وهذه العلاقة أصبحت مثبتة إحصائيا، فـ80٪ من الأبحاث التي بحثت العلاقة بين السعادة والتديّن إلى سنة 2000 وجدت أن المزيد من التدين يعني المزيد من الرضا الذاتي والسعادة والاستقرار النفسي[4]، وغياب هذا البعد الروحي الذي يجيب عن أسئلة الإنسان الوجودية يجعل تأثير الرفاه المادي على السعادة النفسية ضعيفا، لأن الإنسان لا يتحمّل الفراغ الروحي وإن كان يملك الكثير، بسبب أنه يخاف أن يتأمل النهاية الحتمية، ولهذا "هو دوما يسعى خلف المزيد ليشتغل عن التفكير في الموت"[5].

فالبعد الروحي يقدّم التصور السليم للحياة والموت، والرزق والمال والمكانة الاجتماعية، والجاه والنسب، التصوّر الذي يحمي الإنسان من المذلة للخوف من الفقر والموت والمرض، ومن الخضوع لرغباته الاستهلاكية الشهوانية، فالإنسان قد يكون غنيا لكنه مستعبد للخوف، وذليل أمام شهوته التي لا تشبع، ومن دون هذا

---

(1) سورة **البقرة**، الآية 268.

(2) احمد إبراهيم منصور، **عدالة التوزيع**، ص131.

(3) سورة **الروم**، الآية 41.

(4) Harold G Koenig, *Faith and Mental Health: Religious Resources for Healing* (Philadelphia and Londo: Templeton Foundation Press, 2005), P50.

(5) C. Simon Fan, Vanity Economics: An Economic Exploration of Sex, Marriage and Family (UK: Edward Elgar Publishing,2014), P24.

التحرّر الوجداني فإن نفسه "لن تقوى على عوامل الضعف والخضوع والعبودية، ولن تتطلب نصيبها من العدالة الاجتماعية"[1].

ورغم التناقض الظاهر بين الفلسفات الوضعية، يمينيّها ويساريّها، فإنها جميعا تتقاطع في تصورها المادي للكون والحياة، ولا يقف على الضفة الأخرى لهذه التصورات المادية إلا الأديان السماوية، وخاصة الإسلام بنظامه الروحي الكامل الشامل في الإنسان والاجتماع، القائم على التعاون والتكافل والإيثار، لا على الصراع والاحتدام.

والبعد الرباني كذلك يعطي ثباتا للأساس الأخلاقي للسعادة والرفاه، فالمصلحة والمنفعة في الإسلام مقيدة بما اعتبره الشارع وليس أي نفع توهّمه الإنسان[2]، بخلاف المنفعة في الاقتصاد الوضعي، الدالّة على مجرد تعظيم اللذة وإزالة الألم، أما المنفعة في الإسلام فخاضعة لقانون المصالح والمفاسد، والكلي منها والخاص، وليس بالضرورة كل لذة منفعة ولا كلّ ألم ضرر: **﴿وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾**[3].

وتقوم الرأسمالية في تصورها للرفاه على افتراضات غير أخلاقية، كفرضية أن الأذواق الفردية تعكس أولويات المجتمع، وهذا غير دقيق، لأن هذه الأذواق تتأثر بالشراسة الإعلانية للمنتجين، فإنَّ تحالف رجال الأعمال وأسواق المال والبنوك والسياسين مع تقنياتهم وتكنولوجياتهم أعطاهم قوة جبّارة على قلب القيم الأخلاقية والأعراف الجديرة بالاحترام[4]، ولا يحمي ثبات الأخلاق إلا صدورها من مصدر متعال على هذه القوى البشرية، ومن هنا نجد التعريف الراسخ للمال عند جمهور

---

(1) سيد قطب، **العدالة الاجتماعية** ، ص44.

(2) الغزالي، **المستصفى**، ص174. البوطي، **ضوابط المصلحة**، ص23.

(3) سورة **البقرة**، الآية 216.

(4) ستيرنبيرغ، "قوى التغيّر الرأسمالي"، ص85.

الفقهاء بأنه: "ما كان له قيمة مادية بين الناس، وجاز شرعا الانتفاع به في حال السعة والاختيار"[1]، فالتقييد بالجواز الشرعي هو ارتكاز إلى أرضية أخلاقية صلبة لا تتزعزع ثوابتها، وما انبتّ عنها لا يستحق اسم "المال" أصلا.

ومع عدم ثبات المنظومة الأخلاقية الوضعية تتقلب القيم حسب الظروف والأهواء، فلو اعتمدنا التقييم المادي المستند إلى حجم النمو الاقتصادي أساسا للرفاه الاجتماعي سيكون مثلا عدّ عمل المرأة في بيت دعارة بأجرة مع دفع الضرائب أكثر فائدة لرفاه المجتمع من عملها المجاني في البيت، لأن الأول يُحسب ضمن الناتج القومي بخلاف الثاني الذي يعدّ من الأعمال المجانية! وتبعا لهذا الاضطراب كذلك ستغدو قيمة "السلام" بضاعةً ثانوية للسوق، مرتبطةً بمدى فائدته المادية وإسهامه في اللذة المادية لمجتمع من المجتمعات، فقد لاحظ بولانيي أن السلام النسبي الذي ساد العالم لقرن من الزمن قبل الحرب العالمية الأولى كان سببه نشاط التجارة الدولية وحركة رأس المال العالمي، مما جعل الدول تجد في السلام ضرورة لاستقرار العملات والتجارة الخارجية، لأن النظام الاقتصادي العالمي بحاجة إلى السلم لكي يعمل، فإن نقصت عوائد هذا النظام فإن مصلحة السلم سوف تختفي من السياسة، ويصبح الحرب هو المصلحة[2]، ويمكن تفسير كثير من الحروب الراهنة وفق هذا المنطق.

ومن مشكلات الرفاه في الفلسفة النفعية أنها ترى أنه من الأخلاق السعي إلى تعظيم المنفعة العامة الكلية ولو على حساب معاناة البعض، والمنفعة في تصورهم تعني أكبر إشباع لرغبات أكبر عدد من أفراد المجتمع، فماذا لو كان من منفعة المجموع تكثير الخرفان مثلا وتقليل عدد الناس لتكون المنفعة العامة أعظم؟ وهل سعادة إنسان بتبذير ماله في التوافه يزيد من السعادة الكلية للمجتمع لأنه يسهم في

---

(1) العبادي، **الملكية**، ج1، ص210.

(2) بولانيي، **التحول الكبير**، ص88، 462- 463.

نمو الناتج القومي باستهلاكه؟ وهل قتل رجل مسنّ ليسعَد أولاده بالميراث وتقلَّ النفقات العامة يزيد من السعادة الكلية؟ وحتى لو وجد القانون حلولا لهذه المشكلات الأخلاقية الجزئية، فإنها حلول ترقيعية، وسيكون دوما في اضطراب مع الفلسفة الأخلاقية التي يستند إليها وتهيمن على السوق والمجتمع.

فهذه المشكلات جميعها تتقاطع في كونها من منبع مادي لاروحي، بخلاف مبدأ مراعاة جلب المنفعة في الجانب الإسلامي والذي يعدّ من أسس التشريع، لأن المنفعة في البعد الإسلامي ذات بعد دنيوي وأخروي، ومادي وروحي، ولأنها مقيّدة بالمقاصد الكبرى للتشريع[1].

والبعد الرباني –أخيرا– يعزّز جانب الأخوة في الناس، إذ تلعب المشاعر والعواطف الأخوية والأسرية التي يرسخها الإسلام بتعاليمه في الفرد والمجتمع دورا مهما في تجسيد النظام الاجتماعي والاقتصادي على وفق التصور الإسلامي، فالأخوة تقوم على علاقات تراحمية، تعلو على الحظ المادي، لتشكّل في النهاية صورة من المثالية تفوق خيالات أفلاطون عن مدينته الفاضلة، ومن ذلك هذه الصورة التكافلية الفخمة التي تأسر الذائقة الأخلاقية لدى الإنسان: **﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾**[2]، وقد كان أرسطو صادقا لما رأى أنه لو كان أفراد المجتمع كلهم أصدقاء لما كان هنالك حاجة للقانون لينظِّم حرياتهم[3]، ولا أمتن من صداقة ذات بعد رباني.

---

(1) البوطي، **ضوابط المصلحة**، ص25.

(2) سورة **الحشر**، الآية 3.

(3) Adler, *Six Great Ideas*, P136.

ثالثا: خاصية التوازن الاجتماعي للرفاه في الإسلام

تَعتبر الشريعة أن مشكلة الإنسان الأساسية هي في تحقيق التوازن بين متطلبات الروح ورغائب الجسد[1]، وإن كان مقصود الشارع من التشريع هو حفظ الكليات الخمس المتعلقة بالروح والجسد، فإنها ولا بد تحمل وصفةً دقيقة للموازنة بين تلك المتطلبات. ولقد اختلف العلماء اختلافا كبيرا في ترتيب مقاصد الشريعة الكلية، وفي أحيان كثيرة لا يقدّم العالِم مسوّغات كافية للترتيب الذي اختاره[2]، حتى تشكّل لدينا انطباع بأن المتقدمين لم يهتموا أصلا بالترتيب ليكون أداة مفصلية للترجيح عند التعارض، ونلحظ ذلك حتى عند الشاطبي وابن عاشور، فللترجيح أدواته الأصولية، وليس بالضرورة أن يكون ترتيب الكليات المقاصدية مرجِّحا حديّا، لأن الأمر يتعلق باعتبارات أخرى،كاعتبار البعد الفردي والجماعي في المسألة، واعتبار الطوعي والإكراهي، واعتبار الرضا والتعدّي، فتقديم النفس على العرض لا يعني بالضرورة اعتبار من قدّم نفسه لحفظ عرض أهله منتحرا لأنه ضيّع مقصدا أولى، ولا من مات دون ماله آثما لمثل ذلك، ولا يعني كذلك إيجاب تلك التضحية على الخلق، فالمسألة اعتبارية، كما أن بذل المال لأجل الأسرة والتعدّي على مال الغير لأجل حفظ كيان الأسرة لن يكونا بنفس الاعتبار الترتيبي رغم تعلّقهما بالكليات نفسها، وهكذا.

ولا أتصور أن مقاصد الشريعة جُمعت في الأصل ليكون ترتيبها أداةً للترجيح عند التعارض، وإنما لبيان المجالات التي اهتمت بها الشريعة الإسلامية وأولتها اهتمامها، ولتوجيه المجتهد عند القياس لملاحظة العلَّة المناسبة، ولمنح دليل الاستصلاح وسد الذريعة –والفقه السياسي من ورائهما- ثراءً في النظر والتحليل الكلي، ثم لحماية التشريع بعد ذلك من تحايل المتحايلين وتعسّف المتعسفين، أما

---

(1) الدريني، **خصائص التشريع**، ص41.

(2) عطية، **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، ص28-47.

التعارض المحتمل بين الضروريات والمسكوت عن حلّه في النصوص فهو استثناء وخلاف الأصل، وخاضع للاجتهاد حسب الحالة.

وفي نظر الباحث أن المقاصد الكلية تشير إلى بُعدٍ أشرف من الترتيب، ألا وهو التوازن، فيمكن النظر إلى الكليات الخمسة باعتبارها تكشف عن التوازن الكامن في التشريع الإسلامي، وليس عن ترتيب حدّي مُصمَت، وطبيعة التوازن أنه مرن حسب الاعتبارات، ومتأرجح بين طرفي الإفراط والتفريط باحثا عن الوسط الأعدل في كل حالة، وقد ضمن الشارع الحكيم بتشريعاته إقامة توازن دقيق بين الكليات، فنجد مقصد حفظ المال مثلا بتوازنه مع المقاصد الأخرى يجلّي لنا أبعاد تحقيق العدالة الاجتماعية.

فالمال مطلوب جمعه ما دام داعما للجانب الروحي، إذ إن ترك جمعه يؤدي إلى المسألة والمذلة، وربما الطمع والتعدّي والحسد وفساد الروح والهوان أمام الأعداء، ولكن جمع المال يتحوّل إلى مفسدة منهي عنها إن تعلّق الإنسان بجمعه إلى درجة تلهيه عن تحصيل متطلبات الروح من ذكر الله تعالى والصلاة، والتزامات الأخوة من إنفاق وتطوّع: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ. وَأَنْفِقُوا مِنْ مَا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُنْ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾**[1].

كما أن حماية النفس من الهلاك يعني توفير حدّ من الضروريات والحاجيات التي ترتفع بها مشقةُ الحياة، ولا يتأتى ذلك إلا بالمال، ولكن يمكن أن يتعدّى الوله بالمال وتعظيم الربح إلى أن يصير سببا للإضرار بالأنفس والتعدّي عليها، وتسويق الضار من السلع لها، وحتى استغلالها واستعبادها. ومثل ذلك حفظ النسل والذي يتأتى بحفظ نظام الأسرة، ولا ريب أن نظام النفقة الواجبة عماد القوامة الأسرية واستقرارها، مراعيا لتحقيق التآلف الأسري واعتماد أفراد الأسرة بعضهم على بعض

(1) سورة **المنافقون**، الآية 9-10.

بما يحقق التكافل والترابط، ولا يقوم ذلك إلا بجمع المال، ولكن يمكن للتركيز على جمع الثروة والأرباح أن يكون مهلكة للأسرة والنسل، فتخرج المرأة للعمل وملاحقة الوظائف تاركة أسرتها، أو نافرة من الزواج أصلا، ويهمل الرجلُ أهله في سبيل أعماله[1].

ولأجل أن يؤدي المال دوره في التوازن الاجتماعي ضبط التشريعُ آليات توزيعه الأولي وآليات إعادة التوزيع كي لا يكون حكرا ودولة بين الأغنياء، فيحصلَ الاستقطاب الحاد في ثروة المجتمع ويحصل التهارج في المجتمع ويفسد الدين وتهلك النفوس ﴿**مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ**﴾[2] فالآية تقرّر أن من مقاصد الشريعة في المال درأ الاستقطاب الحاد في الثروة[3]، و"ضرورة تحقيق التوازن في الثروة، ومنع تركّز المال في أيدي فئة قليلة، يعتبر مقصدا ثابتا كليا تسير نحوه الأحكام التشريعية"[4].

ويمكنني أن أعتبر أن فن النظريات الفقهية يقوم أصالة على الكشف عن التوازن في الأحكام والمقاصد، لأن النظرية الفقهية تتتبع الأحكام المختلفة المتعلقة بالموضوع الواحد، لتكشف عن التوازن التشريعي في معالجة ذلك الموضوع بما يحقق مقاصد الشارع من التشريع.

ولعل من أهم مظاهر خاصية التوازن في نظرة الإسلام إلى الرفاه الاجتماعي: الموازنة بين المجتمع والسوق، والموازنة في توزيع الثروة في المجتمع، وسنناقش في النقطتين التاليتين المآلات الفاسدة لعدم التوازن بين المجتمع والسوق، وللاستقطاب

---

(1) وسيأتي بيان هذا الأمر بالتفصيل في القسم الرابع.

(2) سورة **الحشر**، الآية 7.

(3) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج28، ص85.

(4) محمد باقر الصدر، **الإسلام يقود الحياة** (إيران: وزارة الإرشاد الإسلامي، ط2، 1403هـ)، ص45.

الحادّ في ثروة المجتمع، لتكون تمهيدا للأقسام اللاحقة التي سنفصّل فيها الآليات التشريعية التي تدرأ تلك المآلات الفاسدة.

1- مآلات عدم التوازن بين المجتمع والسوق

إن التشريع الإسلامي لا يرى مصلحة الإنتاج هي المسوّغ لعلاقات التوزيع، بل إن علاقات التوزيع تقوم على رؤية إنسانية محضة، فالشرع حرّم العلاقات التي فيها إهانة لإنسانية الإنسان مهما كانت حصيلتها الإنتاجية، فوسائل الإنتاج تتطور حسب فهم الإنسان للطبيعة ولكن علاقات التوزيع مستقرة متعلقة بكرامة الإنسان الثابتة، ومن هنا كان ربط الإسلام بين الملكية والعمل والحاجة أساسا ثابتا[1]، وفي إيجاب الهجرة على أصحاب رسول الله تعالى ﷺ وترك أموالهم وديارهم دلالة على أولوية كرامة الإنسان وحريته وسعادته الروحية على مراكمة الثروة: ﴿**وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا ظُلِمُوا لَنُبَوِّئَنَّهُمْ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَلَأَجْرُ الْآخِرَةِ أَكْبَرُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ**﴾[2].

فالرفاه الاجتماعي لا يتحقق بالضرورة بمعدل الناتج القومي، وإنما بمقدار التوازن بين التقدّم الاجتماعي والتقدّم الاقتصادي، وقد خلص عالم الاقتصاد إيسترلين[3] المتخصص في أبحاث السعادة إلى أن المجتمع الأمريكي رغم زيادة دخله على مرّ عقود لم تقابله زيادة في نسبة سعادته ورضاه عن وضعه، ويرى أن التقدم

---

(1) **المرجع السابق**، ص67.

(2) سورة **النحل**، الآية 41.

(3) Easterlin paradox: هو مبدأ مثبت إحصائيا ينص على عدم وجود علاقة بين السعادة والدخل. ينظر:

https://www.researchgate.net/publication/272226634_The_Easterlin_Paradox_An_Interpretation. Accessed on: 07/10/2018.

الاقتصادي انفصل عن التقدم الاجتماعي، وانتقد التركيز على النمو الاقتصادي[1]، واعتبر جوزيف ستيغليز أن التركيز على حرية السوق وكفاءته أثّر سلبا على الرأس مال الاجتماعي، وأدّى إلى تفكك العلاقات وازدياد العنف والجريمة[2].

ولما يكون عين الدولة فقط على زيادة النمو فإن سياساتها تقود غالبا إلى كوارث اجتماعية، وفي التاريخ الحديث أمثلة عن هذا، فقد سلكت كوريا الجنوبية مثلا سياسة دعم التكتلات الصناعية العملاقة وإتاحة الائتمان المصرفي لها، وهذا أدّى إلى هجرات كبيرة من الريف وحشر الناس في مدن معدودة مع ظروف معيشية صعبة، وأدّى مع الوقت إلى ازدياد فوارق الثروة والصراع الاجتماعي والإضرابات وارتفاع معدل الانتحار، وتآكل القيم الثقافية للروح الجماعية[3]، ومثل ذلك حدث للفرد الياباني؛ فالتمحور الشديد حول التفوق الوظيفي أدّى إلى ظاهرة "الكاروشي" والتي تعني "الموت بسبب إرهاق العمل"[4]، فمقياس السعادة في الإسلام ليس بكمية التكنولوجيا التي تصدّرها الدولة، وإنما بحجم الاستقرار النفسي والأسري والاجتماعي للمواطنين، والموازنة بين هذا وذاك، فالإنتاج في الإسلام مقيّد بما ينفع المجتمع ويرسخ مثله العليا[5].

والموازنة بين المجتمع والسوق في المنظور الإسلامي مطلوب لذاته، لما فيه من حفظ لمقاصد كلية ضرورية، وليس لما يوفره من ناتج قومي، أما الرأسمالية فتتعامل

---

(1) دالي، **الرفاه**، 56.

(2) جوزيف ستيغليتز، من مقدمته على كتاب: بولانيي، **التحول الكبير**، ص16.

(3) شابرا، **الإسلام والتحدي الاقتصادي**، ص241.

(4) https://www.dw.com/ar/a-40898652. Accessed on: 07/10/2018.

(5) فهد العصيمي، **خطة الإسلام في موارد الإنتاج** (الرياض: دار النشر الدولي، ط1، 1994م)، ص15. الصدر، **اقتصادنا**، ص583. رفيق يونس المصري، **أصول الاقتصاد الإسلامي**، (دمشق: دار القلم، ط2، 1993م)، ص85.

مع التوازن الاجتماعي كعامل تابع للنمو، ومصدر لليد العاملة، ففي وقت الحرب تهتم السياسات بالمجتمع أكثر لهشاشته كما حدث بين الحربين وبعدهما، حيث ظهرت دولة الرفاه وتناقص التفاوتُ الحاد في الثروة، ولكن منذ السبعينات فقدت العلوم الاجتماعية الاهتمام بأسئلة المجتمع وتوزيع الثروة، ورجع الاقتصاديون إلى اهتمامهم بالهوس الرياضي دون الالتفات إلى المسائل الاجتماعية الملحة، فرجع التفاوت والاضطراب الاجتماعي إلى سابق عهده قبل الحربين[1].

ويتتبع مؤرخ الاقتصاد بولانيي في كتابه "التحول الكبير" تاريخ العلاقة بين المجتمع والسوق، ويعتبر أن القرن التاسع عشر كان استثناءً في تاريخ البشرية في هيمنة النشاط الاقتصادي على المجتمع، على خلاف ما سبق من تجارب البشر التي تتسم بتبعية السوق للمجتمع، فالبحوث التاريخية والأنثروبولوجية تشير إلى أن الإنسان لآلاف السنين التي سبقت الرأسمالية كان لا يقيم وزنا لمصالحه الفردية من خلال ما يحوزه من سلع، وإنما كان يعمل ليحافظ على مكانته الاجتماعية وعلاقته بمن حوله، لأن بقاءه مرهون بقبوله ضمن المجموعة، فاقتصاده عموما كان كامنا في علاقته الاجتماعية، حتى إن التجارة كانت لا تتم داخل الجماعة وإنما كانت تُجرى بين قبائل أجنبية، وكانت الجماعة تشعر بحساسية ونفور من فكرة الربح والمماحكات والمساومات التي تؤثر سلبا على العلاقة الاجتماعية، وكان مرحَّبا بالعطاء وتبادل الهدايا، وسرد المؤرخ عددا من الدراسات التاريخية التي تنفي أن يكون الربح هو الدافع للإنسان دوما من التبادل، وتؤكد أن الحوافز المعتادة كانت التبادلية ومتعة العمل والمقبولية الاجتماعية، فالنظم الاقتصادية كانت مغروسة في صميم العلاقات الاجتماعية[2].

---

(1) بيكيتي، **رأس المال**، ص38-39.

(2) كارل بولانيي، التحول الكبير، ص127- 128، 133، 166، 469-472، 476- 481.

ويلاحظ بعض المؤرخين أنه بمجرد احتكاك المجتمعات القديمة بالرأسمالية وقِيَمها تتفكك اجتماعيا، وتنمو فيها نزعة الأنانية، وتفقد حيويتها الحضارية، ويسودها الملل والاكتئاب، وتنتشر فيها اللصوصية والبغاء، ويتحطّم النسيج الاجتماعي والأسري، ويتحوّل المتحضرون إلى "همج"، وقد وصف بعض الأنثروبولوجيين كيف تحوّلت بعض قبائل السود النبيلة في جنوب أفريقيا إلى "حثالة بشرية" بعد احتكاكهم بالقيم الفردانية، بعد أن كانت من أكثر القبائل استقرارا اجتماعيا[1].

وأدّى انتشار الأيديولوجية الاقتصادية الرأسمالية في الهند إلى تفكك المجتمع الهندي المحلي ووقوعه في شراك المجاعات القاتلة، فبينما كانت مقتضيات النبالة وتضامن العشيرة في ظل مجتمع القرابة أن تتعاون في مكافحة المجاعة والكوارث الطبيعية؛ فكّك مجتمع السوق تلك الروابط. ومثلُ ذلك حدث للهنود الحمر في أمريكا بعد احتكاكهم بالوافدين الجدد من القارة العجوز محَّملين بقيم الفردانية، وكاد قانون التمليك الفردي للأراضي أن يقضي عليهم حضاريا، لولا عودتهم إلى التمليك عن طريقة القبيلة كما في سابق عهدهم، مما أسهم في الحفاظ على كيانهم الحضاري إلى أجل[2].

كما اعتبر عدد من العلماء والمفكرين الإنجليز الثورة الصناعية هزة أرضية حوّلت في أقل من نصف قرن جماهير واسعة من سكان الريف الإنجليزي من أناس مستقرين في أسر هادئة ممتدة، إلى مهاجرين مهمشين مستغَلين في المدن الصناعية، ففي خلال قرن من قانون حمى الأرض نشأت طبقة من الفقراء المعدَمين وانتشرت السرقة والجريمة بشكل لم يسبق له مثال في تاريخ إنجلترا، وكان ذلك سببا في انتشار دور الفقراء ومصحّات المجانين والسجون ودور الأيتام للعناية بالأطفال الذين

(1) **المرجع السابق**، ص301- 302، 513-517.

(2) **المرجع السابق**، ص305-306.

تركهم أولياؤهم لعدم القدرة على إطعامهم، وهذا كله أسهم في توفير موارد بشرية كبيرة للجيش البريطاني لتكوين إمبراطورياتها للسطو على مقدرات الشعوب، ثم بعد ذلك ستكون تلك الجيوش من الفقراء وقودا للثورة الصناعية في القرن السابع عشر والثامن عشر[1]، وذلك كله لأن أيديولوجية اقتصاد السوق قامت على اعتبار الإنسان سلعة خاضعة للسوق، وقامت بتسليع اليد العاملة ثم بالتبع تسليع كينونة الإنسان الفيزيولوجية والنفسية والأخلاقية[2].

إلى ذلك التاريخ الأول لنشأة الرأسمالية يجب محاكمة نظامها الفلسفي والأخلاقي، وهي عارية من المحسنات الترقيعية المؤقتة التي تفرضها الثورات الشعبية والعمالية، ولكن جوهرها الأيديولوجي والأخلاقي لم يتغير، وهي لا تنفك تحاول الرجوع إلى أصلها بمجرد خفوت تلك الثورات، فمن مجتمع القرن التاسع عشر المنهك بعدم تدخّل الحكومة، إلى المجتمع الصناعي للقرن العشرين الموجّه نسبيا حكوميا والمتميز باحتكار القلة ودولة الرفاه، والسوق لايزال يغيّر المجتمع ويكيّفه حسب حاجته، إلى الاقتصاد المعلوماتي للقرن الواحد والعشرين الذي ينبئ عن مجتمع أناني مشاغب بإمكانات هائلة[3].

ولدرء هذه المفاسد العظيمة لهيمنة السوق على المجتمع حرص التشريع الإسلامي على تقييد رأس المال وعمليات السوق بالبعد الاجتماعي، وكانت آلياته للعدالة الاجتماعية متوازنة، كما سنبين في الأقسام القادمة.

---

(1) Stikkers,"The great divorce", P189.

(2) كارل بولانيي، **التحول الكبير**، ص168-169.

(3) ستيرنبيرغ، "قوى التغيّر الرأسمالي"، ص94.

2- مآلات الاستقطاب الحاد في ثروة المجتمع

يدلّ استقراء الأدلة الشرعية "أن المآلات معتبرة في أصل المشروعية"[1]، وأن "الأشياء إنما تحل وتحرم بمآلاتها"[2]، وأن المجتهد "لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل"[3]، هذا ما يجعل تحليل مآلات الظواهر أمر ضروري في مسألة الاجتهاد الشرعي، وسنحلل هنا مآلات التفاوت الحادّ للثروة في المجتمع، ليكون مدخلا للأقسام القادمة التي تفصّل الآليات التشريعية التي شُرِعت لتمنع التفاوت الحاد، وليكون كذلك أساسا يهتدي به المجتهدون في تقييد دائرة المباح لأجل درأ مفاسد هذه المآلات في مجال الفقه السياسي وإدارة بيت مال المسلمين.

إن الرأسمالية بطبيعتها المتمحورة حول رأس المال تؤدي إلى تفاوتات حادّة في الثروة[4]، ولكن ذلك التفاوت يتم كبحه لما يبلغ مستويات غير مقبولة، إما بفعل تحدّي الثورات الشعبية، والخوف من امتداد الاشتراكية[5]، أو بفعل الحروب، إذ قد تقلصت حدة اللامساواة العالمية بين سنتي 1910م و1950م بفعل الحروب والسياسات الاجتماعية المرافقة لها، ثم عادت للوجود بحدّة منذ 1980م بتحول الأنظمة الغربية إلى الليبرالية، بقيادة تاتشر في بريطانيا وريغن في أمريكا[6]، لتصل إلى مستويات مخوِّفة في تسعينيات القرن العشرين كما كانت قبل الحربين، وأصبح حتى

---

(1) الشاطبي، **الموافقات**، ج5، ص179.

(2) **المرجع السابق**، ج3، ص566.

(3) **المرجع السابق**، ج5، ص177.

(4) سيتم تفصيل هذا الأمر في القسم التالي بإذن الله تعالى.

(5) بيكيتي، **رأس المال**، ص164.

(6) **المرجع السابق**، ص28.

أصحاب التوجه الرأسمالي المتطرف يحذِّرون من ارتداد اجتماعي ضد الرأسمالية إن واصل الأمر كذلك[1].

ومع العقد الثاني من القرن الحالي بلغت حدّة التفاوت العالمي للثروة مستويات قياسية، ففي سنة 2014م أصدرت منظمة أوكسفام إحصائية تقدر فيها ثروة الخمسة والثمانين الأغنى في العالم بما يَعدِل ثروة نصف البشرية قاطبة، وبعدها بسنة انخفض عدد من يملكون تلك الثروة إلى الثمانين شخصا فقط[2]، والأمر يستمر من سيء لأسوأ، ففي سنة 2017م كان أقل من 1٪ من سكان العالم يملكون حوالي نصف ثروة العالم، ويتقاسم 70٪ من السكان أقل من 3٪[3].

وأشارت المنظمة في دراستها إلى أنه لو قدَّم مليارديرات العالم –وهم الذين تزيد ثروتهم على المليار دولار– نسبة 1.5٪ من ثروتهم لتم سداد كامل العجز في توفير العناية الصحية اللازمة في تسع وأربعين دولة الأفقر في العالم، مع ضمان دخول جميع أطفال العالم إلى المدرسة[4].

هذا فيما يخص معدل مجموع الثروة في العالم، ولكن التفاوت يكون أكثر استقطابا لو أخذنا بعين الاعتبار اختلاف الدول كذلك، فإنه في سنة 2012م نجد التفاوت كبيرا في معدل نصيب الفرد من الناتج العالمي، من 40 ألف يورو سنويا

---

(1) وليام هلال، "إحكام السيطرة على الطاقة الهائلة للمعرفة"، وليام هلال وكينث تايلر، **اقتصاد القرن الحادي والعشرين**، ص151.

(2) Oxfam, January 20, 2014a, Working for the Few: Political Capture and Economic Inequality. http://www.oxfam.org/en/policy/working-for-the-few-economic-inequality, Oxfam, January 2015, Wealth: Having It All and Wanting More, http://www.oxfam.org/en/research/wealth-having-it-all-and-wanting-more. Accessed on: 10/06/2018.

(3) Credit-suisse Research Institute, Global Wealth Databook 2017, P21. https://www.mers.be/FILES/credit.pdf. Accessed on: 07/10/2018.

(4) Oxfam, 2014b, Even It Up: Time to End Extreme Inequality, https://www.oxfam.org/en/research/time-endextreme-inequality. Accessed on: 10/07/2018.

للفرد في الولايات المتحدة وكندا، إلى حوالي 30 ألف يورو لأوروبا الغربية، و16ألف يورو لأوروبا الشرقية، و10آلاف يورو لأمريكا اللاتينية، بينما يصل إلى ألفي يورو سنويا لدول جنوب الصحراء في أفريقيا، هذا بالنسبة للمعدل العام في الدولة الواحدة، أما باستحضار التوزيع الداخلي فيخضع لتفاوتات أخرى حادّة تتأرجح بين 150 يورو شهريا إلى 3000 يورو شهريا بين مختلف دول العالم[1]، يعني نحن أمام مجال يمتد من 150 يورو إلى 40ألف يورو، وهو ما يعني فارقا يتجاوز 250 ضعفا، وهو فارق كبير حتى مع استحضار الفروق في مستوى الأسعار والقدرة الشرائية بين الدول، ولو أخذنا بعين الاعتبار التطرّف الأقصى من الطرفين لوجدنا في هذا العالم من لا يجد قوت يومه في مقابل من يكسب الملايين في الساعة الواحدة[2].

وتكاد تتفق الدراسات على الأثر الاجتماعي السلبي للتفاوت الحادّ في الثروة[3]، فقد عدّدت مثلا منظمة أوكسفام عدة مآلات سيئة للامساواة الفاحشة من ذلك: أن عدم المساواة المتطرفة تعوق تخفيف حدّة الفقر، وتؤدي إلى عدم المساواة في

---

(1) بيكيتي، **رأس المال**، ص68-71.

(2) احتل Jeff Bezos الرئيس التنفيذ لأمازون صدارة ترتيب الأعلى دخلا لعام 2017 ب 107.4 مليون دولار في اليوم، وهو ما يعني أن يكسب كل ثانية 1243 دولارا. ينظر: تقرير مفصل لـBusiness Insider:
https://www.businessinsider.com/how-much-jeff-bezos-richest-billionaires-make-every-day-2018-3. Accessed on: 07/08/2018.

(3) ويشذّ عن هذا الاتفاق الدراسات التي ترى أن اللامساواة الحادة تؤثر إيجابيا على كفاءة السوق ومستوى النمو الاقتصادي، وذلك النمو سيكون مفيدا للمجتمع في النهاية، والعلاقة بين اللامساواة وكفاءة السوق أمر مختلف فيه كذلك، وسنتطرق في القسم التالي إلى هذا الخلاف. ولكن حتى على فرض إيجابية تلك العلاقة فإن الدراسات المحال إليها في هذا الفرع تتكلم عن الأثر السلبي للامساواة على المجتمع مهما كان طبيعة أثرها على النمو والكفاءة.

الصحة والتعليم، وتغذي الجريمة، وتدمّر التماسك الاجتماعي، وتضرّ بالديمقراطية[1].

وأثبت عدة دراسات اجتماعية أن ارتفاع اللامساواة إلى درجات كبيرة ينذر بعدم استقرار المجتمع وبانتشار الجريمة والأمراض[2]، ويؤدّي مع الوقت إلى تصدّع اجتماعي وظهور هويات مختلفة بفعل اختلاف اللباس والتعليم والذوق الجمالي ومستوى الرعاية الصحية، واختلاف معدلات العمر، واختلاف المستوى الأخلاقي وانتشار الآفات الاجتماعية[3].

وعديد من الأبحاث الإحصائية بيّنت أن نسبة الجرائم تزداد لما يكون العائد من الجريمة أعلى من العائد من الأعمال المشروعة والاستثمار، وكلّما ازداد الأغنياء غنى والفقراء فقرا زادت الجريمة[4]، ولاحظت أبحاث أخرى أن هنالك علاقة إيجابية بين جريمة الملكية والفقر، وعلاقة إيجابية بين اللامساواة الحادة وجريمة

---

(1) Oxfam. January 20, 2014a, Working for the Few: Political Capture and Economic Inequality, http://www.oxfam.org/en/policy/working-for-the-few-economic-inequality. Oxfam, 2014b, Even It Up: Time to End Extreme Inequality, https://www.oxfam.org/en/research/time-endextreme-inequality. Accessed on: 10/07/2018.

(2) Joseph E. Stiglitz, The Price of Inequality (London: Allen Lane, 2012). Atkinson, InequalIty, P11.

أندرو سكوتر، **علم اقتصاد السوق الحرة**، ترجمة نادر إدريس (عمان: دار الكتاب الحديث، 1990م)، ص76.

(3) دالي، **الرفاه**، ص172.

Akerlof, G. A., and Y. L. Yellen, "The Fair Wage-Effort Hypothesis and Unemployment", *Quarterly Journal of Economics*, 1990, 105, 255-283.

(4) Chiu, W. H., and P. Madden, "Burglary and income inequality", *Journal of Public Economics* 69, 1998, 123-141.

Burdett, K., R. Lagos, and R. Wright, "Crime, inequality, and unemployment", *American Economic Review* 93, 2003 1764-1777.

Josten, S. D, "Inequality, crime and economic growth, A classical argument for distributional equality", *International Tax and Public Finance* 10, 2003, 435-452.

العنف[1]، فالفقر يؤدي إلى السرقة، أما التفاوت الحادّ فيؤدي إلى الاحتجاج من اللاعدالة الاجتماعية بالعنف.

ومن إشكالات الاستقطاب الحاد في الثروة الصراعُ المستمر بين العامل وصاحب المال، والفلاح ومالك الأرض، والنزاع الدائم حول الحصة العادلة للعامل من الأجر[2]، وعدم الأمان الوظيفي، وهو ما يعزّز الأنانية في الإنسان والمادية المتوحشة فيه[3].

وفي المقابل نجد دراسات تبيّن أن المجتمعات التي تتمتع بمستوى مقبول من المساواة تتسم بالتماسك الاجتماعي والتعاوني وتكون أقل عدائية[4]، وأن ارتفاع الدخل يؤدي إلى مزيد من السماحة في التعاطف والتنازل عن بعض الامتيازات لأجل الآخرين[5]، كما أن التوزيع العادل يؤدّي إلى رفع سعادة المجتمع الكلية، لأن المنفعة الحدية[6] للمال الذي انتقل من الغني هي أقل من المنفعة التي سيمثّلها للفقير، لأن

---

(1) Kelly, Morgan, "Inequality and crime", *Review of Economics and Statistics* 82, 2000, 530-539.
Sarah Voitchovsky, "Inequality and Economic Growth", In: *The Oxford Handbook of Economic Inequality*, Editors: Wiemer Salverda, Brian Nolan, Timothy M. Smeeding, (London: Oxford University Press), pp.549-574.

(2) بيكيتي، **رأس المال**، ص45.

(3) لوتز، "السبيل الإنساني للازدهار الاقتصادي"، ص474.

(4) دالي، **الرفاه**، ص171.

(5) غونار ميردال، **النظرية الاقتصادية والدول النامية**، ترجمة: إبراهيم الشيخ، (القاهرة: الدار القومية للطباعة والمشر، دط، دت)، ص36.

(6) (Marginal utility) أو المنفعة الحدية: هي الرضا الإضافي الذي يحصل عليه المستهلك من استهلاك وحدة أخرى من سلعة أو خدمة. ينظر:

Campbell R.McConnel, Stanley L.Brue & Sean M.Flynn, *Economics* (New York: McGraw-Hill, 18th, 2009), Glossary, G-17.

المنفعة الحدية للمال تنقص مع ازدياد كمية المال[1].

فبحث العدالة الاجتماعية في التشريع المالي ليست مجرد ترف معرفي، وإنما أمر جلل يتعلق به مصير أمن المجتمعات، من أجل هذا تُبيّن إحصائية لعام 2014م أن أكبر خطر يخشاه الناس في أوروبا وأمريكا هو خطر اللاعدالة الاجتماعية[2].

في الأخير نسأل: هل من الأفضل العيش في عالم يستطيع فيه الجميع تأمين ضرورات حياتهم من مأكل ومشرب ومأوى وكرامة، أم في عالم تستطيع فيه القلة شراء سيارة المليوني دولار وتتحمّل سعر تذكرة سفرٍ إلى الفضاء، مع عدم قدرة نسبة كبيرة منه على تأمين أبسط متطلبات العيش؟ والإسلام ببعده الإنساني الرحماني سيختار العالم الأول.

(1) Posner, *Economic Analysis*, P436.
Anthony B. Atkinson and Andrea Brandolini, “Unveiling the Ethics behind Inequality Measurement: Dalton’s Contribution to Economics,” *Economic Journal* 125, 2015.
(2) http://www.pewglobal.org/2014/10/16/greatest-dangers-in-the-world. Accessed on: 13/06/2018.

القسم الثاني:
الآليات الاقتصادية للعدالة الاجتماعية
في التشريع الإسلامي

مدخل:

لقد بيّنا في الفصول السابقة الإطار الفلسفي والمقاصدي الذي تتأسس عليه نظرية العدالة الاجتماعية في التشريع الإسلامي، وسنخصّص الفصول القادمة لبيان أهم الآليات التشريعية التي يتوسلها التشريع الإسلامي لتحقيق هذه العدالة في واقع الحياة.

وباستقراء أهم أحكام التشريع الإسلامي نجد أنها تتضافر لضبط مسارات توزيع الثروة عبر عدة مستويات وآليات، فابتداء تضبط توازن حركة السوق(1) ومعاملاته، وتفرض هندسة خاصة لتوزيع الثروة على عناصر الإنتاج -أو ما يسمى بالتوزيع الوظيفي(2)-، وتحدّ حدودَ الملكية الخاصة، وتضع شروطا لتوازن التبادل بين الفاعلين في السوق بمحاربة الاحتكار والربا، ثم توجّه السياسة المالية للدولة بما يحقق إعادة توزيع عادل للثروة، كما تشرع نظام توزيع خاص للأسرة عبر نظام النفقات والميراث، ويدعم تلك المنظومة كلها العملُ المدني الاجتماعي مدفوعا بالإحسان.

وسنخصص هذا القسم لتحليل التشريعات المتعلقة بتخصيص الموارد وتوزيعها الأوّلي في السوق، وبضبط التوازن في المعاملات المالية، ثم نتناول في

---

(1) يُعرَّف السوق في الدراسات الاقتصادية بأنه أي آلية أو مؤسسة تربط بين البائعين والمشترين لأجل تبادلات ربحية. ينظر مثلا:

McConnel, Brue & Flynn. *Economics*. Glossary, G-17.

وبهذا المعنى العام نستعمل مصطلح السوق في بحثنا هذا، للدلالة على العمل الاقتصادي الربحي عموما، والذي يتضمن المعاملات التجارية والصناعية والزراعية والخدمات وسائر المعاوضات والاستثمارات، وهو ما يقابل العمل السياسي العام والاجتماعي غير الربحي.

(2) Functional Distribution وهو توزيع الناتج القومي على عناصر الإنتاج من ريع للأرض والموارد الطبيعية، وربح أو فائدة لرأس المال، وأجر أو ربح للعمل أو التنظيم. ينظر:

McConnel, Brue & Flynn. *Economics*. Glossary. G-11.

القسمين اللاحقين موضوع إعادة التوزيع عبر السياسة المالية للدولة، وكذا نظام التوزيع عبر الأسرة والمجتمع، وفي تحليلنا الفقهي القانوني ستكون أعيننا على الأساس الفلسفي والنظام المقاصدي الذي يتشوّف الإسلام إلى تجسيده في الفرد والمجتمع، كما لن نفوّت المقارنة مع الأنظمة الوضعية السائدة في الوقت المعاصر، لاستخلاص المآلات الاجتماعية والاقتصادية للأنظمة والنظريات المناقضة لأصول التشريع الإسلامي، والاستفادة من التجارب المتفِقة مع أصول الشريعة، كي يكون البحث الفقهي حيّا واقعيا، قادرا على مسايرة آخر الأبحاث الاجتماعية والقانونية والاقتصادية، بل يهيمن عليها ببعده الرباني.

وتُبيّن عدة دراسات إحصائية واقتصادية أن من أهم أسباب التفاوت الحادّ في توزيع الثروة في النظام الاقتصادي العالمي الحالي: الخوصصة وطبيعة النظام المالي والديون، وقوة مركز رأس المال أمام العمل، وعولمة تنقل رؤوس الأموال واليد العاملة، والاحتكار بأنواعه، والإجراءات الاقتصادية المحابية للأغنى وطنيا ودوليا[1]. فما هي الخطة التشريعية للنظام الإسلامي في معالجة هذه الإشكالات لتحقيق التوازن في توزيع الثروة، دون الإخلال بمقاصد الإسلام الكبرى في الدين والنفس والأسرة؟

(1) Didier Jacobs, “Extreme Wealth Is Not Merited”, *Oxfam Discussion Paper*, Nov. 2016, P19.
Joseph E. Stiglitz, “Inequality and Economic Growth”, *Political Quarterly* (Supplement, 2015), 134–155.
Darius Kulikauskas, “Economic Inequality: A Survey Of Recent Literature”, Ekonomika, 2013 Vol. 92(1). P12.
Philippon, T., Reshef, A, “Wages and human capital in the U.S. financial industry: 1909–2006”, *NBER Working Paper Series*, No. 14644, 2009.
وينظر كذلك: بيكيتي، **رأس المال**، ص33-34.

الفصل الخامس: العلاقة الجدلية بين العدالة الاجتماعية والكفاءة الاقتصادية

فكّكنا سابقا النظرة الليبرالية للعدالة الاجتماعية[1]، ودرسنا الإشكالات الفلسفية والأخلاقية التي تكتنفها، والتي تتقاطع جميعا في إشكالية صعوبة الجمع بين حماية الحريات الفردية وتحقيق الخير الاجتماعي والحفاظ على الحافز، لأن الجمع بينها جميعا غير ممكن من غير الاستناد إلى منظومة من القيم تجعل المرء ينخرط طواعية وبدافع ذاتي في الحدّ من رفاهه الخاص لأجل الرفاه العام[2]، ومن هنا كانت النظرية الرأسمالية الليبرالية ترى أن العدالة هي الوضع الذي يقرّره السوق الحر، لأن السوق -في منظورهم- هو أعدل من يوزع الاستحقاقات ويحافظ على حافز الاستثمار والعمل، والعدالة الاجتماعية ستتحقق آليا عبر كفاءة الاقتصاد، وبإعطاء الحرية للأشخاص ضمن مؤسسات تؤمن بحرية الملكية الفردية وحرية السوق وحرية التجارة، أما وظيفة الدولة فهي السهر على العمل السليم للسوق فحسب، مع تدخّل محدود جدا[3]، ويختلف منظور التشريع الإسلامي إلى هذا الأمر، بتقريره أن إشكالية العدالة هي في فساد أنظمة التوزيع وليس بالضرورة في كفاءة الاقتصاد وحرية السوق، ولهذا لا بد من ضبط تشريعي للاقتصاد.

وهذه الجدلية تحمل قضيتين في اتجاهين متعاكسين، فالتحليل الليبرالي يرى أن النمو والكفاءة الاقتصادية كافيان لرفع مستوى الطبقات الدنيا وتحقيق مستوى من العدالة الاجتماعية آليا عبر السوق الحر، والقضية الأخرى المعاكسة أن التدخل لأجل

---

(1) لن نتطرق هنا كثيرا للنظرة الماركسية إلا عند ضرورة المقارنة التحليلية، لهيمنة التصور الرأسمالي الليبرالي على العالم حاليا.

(2) شابرا، **الإسلام والتحدي الاقتصادي**، ص188-189، 247-248.

(3) Harvey, *Justice*, P2,343.

تحقيق العدالة سيؤدي إلى الإضرار بالكفاءة الاقتصادية، فالرأسمالية الليبرالية تؤمن بضرورة وجود استقطاب وتفاوت في الثروة لاستمرار الكفاءة، وأن النمو سيتكفل بتحسين الطبقات الأدنى، وتحليل هذه الدعاوى ضروري لبناء نظرية العدالة الاجتماعية بالمنظور الإسلامي؛ إذ لو كانت صائبة سليمة لكان سعي التشريع المالي لدرأ المفاسد الناتجة عن الاستقطاب الحادّ في ثروة المجتمع متناقضا وغير ممكن واقعيا.

أولا: المقاربة الرأسمالية لجدلية العدالة والكفاءة

1- العدالة الاجتماعية عبر اليد الخفية للسوق

يرى آدم سميث أن العدالة الاجتماعية يمكن تحقيقها بطريقة آلية عبر السوق، وبمجرد أن يسعى الكل لمصلحته فإن اليد الخفية ستعمل على تحقيق التواؤم والتناغم الاجتماعي عبر آلية العرض والطلب، وذلك التواؤم سيتحقق ولو دون قصد من الأطراف، بل سيكون تحقيقه أقل نجاعة أن لو قصد الأطرافُ تحقيقَ ذلك[1].

فآلية اليد الخفية للسوق تمثل الأطروحة الأساسية لآليات العدالة الاجتماعية من وجهة نظر الرأسمالية الليبرالية، حيث إن كل فرد يعمل بحرية لمصلحته الخاصة فتتكامل المصالح لتزيد من محصلة الرفاه العام، والذي يعني استفادة الجميع من الرفاه العام الذي أسهم فيه الكل عبر تلك الآلية[2].

ويمكن إيجاز تحليل سميث لدور حرية السوق في تحقيق العدالة الاجتماعية في هذه السلسلة المتلازمة من المفاهيم؛ أن اليد الخفية للسوق تعمل آليا على تحديد كمية الإنتاج المناسبة والسعر المناسب بالتوافق مع كمية الطلب الناتجة من رغبة الناس، وذلك يؤدي إلى تراكم رأس المال لدى المنتجين، والذي يؤدّي بدوره إلى توسّعٍ في الاستثمار وزيادة الطلب على اليد العاملة، وهذا يزيد من الأجور، وزيادة الأجور

---

(1) Stikkers,"The great divorce", P196.
(2) O'brien & Penna, *Theorising Welfare*, P14.

تزيد من رفاهية العمال، وربما تأثر بذلك حافزهم للعمل سلبيا، ولكن هذه الرفاهية ستزيد من عدد الولادات، وعدد الولادات يعني عدد سكان أكبر ويدا عاملة أكثر، وتنافسا أشد على العمل، وحافزا أكبر، وهذه الوفرة في اليد العاملة تؤدي إلى نقصٍ في الأجور وبالتالي زيادة في الأرباح، والربح الوفير يزيد من كمية الاستثمارات، وتعود العجلة لتدور من جديد، وفي المحصلة العامة سيؤدي هذا الحراك إلى زيادة مستمرة في الإنتاج والإبداع، وارتفاع مستمر في الرفاه الاجتماعي عبر الزمن، وأي تدخّل حكومي في الموضوع سيهدّد سلاسة دوران العجلة ويضرّ بالرفاه الإنساني[1].

ولا يختلف سميث عمن سبقه من فلاسفة الأخلاق منذ سقراط وأفلاطون الذين اعتبروا العدالة عماد استقرار المجتمع، إلا أنه -خلافا لنظرة الفلاسفة- يرى أن المجتمع يمكن أن يكون عادلا حتى لو كان أفراده أنانيين لا يرغبون في العدل، فهو يرى أن العدالة الاجتماعية تتحقق بطريقة آلية عبر اليد الخفية[2]، وهو قريب من تفسير المذهب الطبيعي الذي كان سائدا منذ عهد التجاريين من قبله، ولكن سميث أصّله بطريقة دقيقة متماسكة، متصوِّرا أن المجتمع أسرة كبيرة تتناسق فيها المنافع مدفوعة بالمصلحة الفردية، لأن القانون الطبيعي أو اليد الخفية تضمن المحصلة العامة للمنافع الفردية بما ينفع المصلحة العامة للمجتمع، وكانت نظرته للتوزيع مقتصرة على زاوية تشجيع النمو، لأن النمو يشجع العمل ويوسع دائرة اليد العاملة[3].

وتقوم الرأسمالية على حثّ "الروح الحيوانية" لدى الإنسان- على حدّ تعبير كينز[4]- للسعي وراء المنفعة الشخصية بقوة غريزة حبّ التملّك والأنانية، ثم تعمل اليد الخفية السميثية عملها في انضباط السوق وتقسيم العمل والتوزيع "العادل"

(1) Ibid, P20.
(2) Stikkers,"The great divorce", p195.

(3) منصور، **عدالة التوزيع**، ص69-70.

(4) Keynes, John M, *The General Theory of Employment, Interest and Money*, (London, Macmillan, 1936), p161-162.

للمستحقين، فليس الجزّار والخباز -كما يقول سميث- هو من يضع غذاءك على الطاولة، ولكنه سعيُهما وراء مصلحتهما الخاصة، فنتج من هذه النظرية اعتبار التصرّف بأنانية للمصلحة الشخصية عملا أخلاقيا مطلوبا، لأنه به فقط تتحقق مصلحة المجتمع، حتى اعتبر أحد الاقتصاديين أن التفكير في مصلحة الآخرين غرور يحمل دعوى معرفة مصلحة المجتمع أكثر من اليد الخفية ألا وهي الإله![1].

واختلف الاقتصاديون في استجلاء طبيعة هذه اليد الخفية، فاعتبرها البعض أنها إرادة الرب[2]، ورأى آخرون أنها المنافسة الكاملة القائمة على قانون ساي القائل بأن العرض يخلق الطلب عليه آليا، ويعتبر البعض أن هذه الآلية أشبه بمسألة صوفية غامضة![3].

ومنذ عهد سميث ربط المؤرِّخون الاقتصاديون بين النمو واللامساواة في الدخل، واعتبروا عدم المساواة من شروط الثورات الصناعية، باعتبار أن أصحاب الفوائض سيتمكنون من الادخار والاستثمار، وذهب بعض الاقتصاديين إلى الدعوة إلى تكريس حالة اللامساواة في الاقتصادات النامية لأجل تحفيز النمو، وهذا يعني أن العدالة الاجتماعية ليست مناسِبة للدول النامية التي عليها أن تمرّ على مرحلة اللامساواة الحادّة[4]، ثم يتناقص ذلك التفاوت على المدى الطويل بارتفاع الناتج القومي، وتكون الدولة أقدر على سن تشريعات للضمان الاجتماعي[5]، فالنظرية

---

(1) Stikkers, "The great divorce", p196-197.
(2) Ibid, p196.

(3) منصور، **عدالة التوزيع**، ص79-80

(4) شابرا، **الإسلام والتحدي الاقتصادي**، ص204-205.

(5) روبرت ماك انتير، "الطريق نحو الدمار. سيطرة الكلاسيكية الجديدة في الاقتصاديات الانتقالية"، ضمن:وليام هلال وكينث تايلر، **اقتصاد القرن الحادي والعشرين**، ص354.

الرأسمالية –حسب شومبيتر– مكينة إنتاج قوية تدفع باستمرار مستوى حياة الجماهير للأفضل، ولكن عبر تقلبات قاسية[1].

والدعم الكمّي الرياضي لهذه المقاربة وضعه باريتو في أمثليته(Pareto optimality)، وفحواها أنه لا يمكن زيادة الدخل الفردي بطريقة مثالية إلا بزيادة الدخل القومي، وأية زيادة في دخل الفرد عبر إجراءات تتخذها الدولة يكون فيه إضرار بطرف آخر، وبالتالي يؤثر سلبا على كفاءة تخصيص الموارد والانتاج ونمو الدخل القومي[2]، وهذا يعني كذلك أن أي توزيع عبر غير اليد الخفية الحرة سيجعل الأغنياء أسوأ حالا، وهذا سيؤثر سلبا على حركة الاقتصاد والاستثمار، بل يذهب التحليل إلى اعتبار أعمال البر والإحسان أمر يكرِّس البؤس والفقر ويضرّ بالنمو الاقتصادي[3].

ولسنا في حاجة إلى حفر كبير للوقوف على الخلفية الفلسفية لهذا التحليل، فهي نظرية تتعامل مع الإنسان في أعلى درجات أنانيته، ولا تملك منظومةً من القيم للتخفيف من ذلك، فحاولتْ وضع قوانين مصمتة أشبه بالطبيعية الجامدة لإدارة هذه "الروح الحيوانية" الشرسة، وإلا فإنه باستحضار البعد الروحي فإن التحليل الاقتصادي سيأخذ شكلا آخر تماما، فالروح ترفع الإنسان إلى بُعد آخر يجتمع فيه العطاء والرضا، وحينئذ سيكون دوما بالإمكان إيجاد وضع يمكن فيه جعل شخص أفضل حالا من دون جعل غيره أسوأ حالا، بل بالإمكان جعل الاثنين أفضل حالا، فالمتلقي سعيد بما حصل عليه، والمعطي أشد سعادة ورضا بالبذل وأملا فيما عند الغني الكريم، وهذا مثبت إحصائيا[4].

---

74 شومبيتر، **الرأسمالية والاشتراكية**، ص180.

(2) Joseph V. Femia, *Pareto and Political Theory* (USA: Routledge. 1st. 2006), P10.

(3) شابرا، **الإسلام والتحدي الاقتصادي**، ص87.

(4) Necati Aydin, “Pareto efficiency in individualistic vs. altruistic society”, *Humanomics*, Vol. 30, No. 4, 2014, p305.

ولم تسلم نظرية اليد الخفية من انتقادات ومن إخفاقات في ميدان التطبيق، ولعل ماركس يمثّل أشهر من انتقد قدرة السوق الحرة على تحقيق العدالة الاجتماعية عبر يدها الخفيّة، إذ يرى أن عمل كل فرد لمصلحته بحرية يؤدي إلى تنازع المصالح مما يعني ازدياد الأغنياء غنى بفعل قوتهم في السوق، وازدياد الفقراء فقرا بسبب ضعف موقعهم من السوق، ويؤدي في النهاية إلى فساد المجتمع، فماركس يرى أن الإشكالية الأخطر في الرأسمالية هي في فساد نظامها التوزيعي، وأن آلية السوق تؤدي إلى تعزيز الرأسمالي، وتوسِّع من مشاريعه لتبتلع المشاريع الأقل منها، فتضعف القوة التفاوضية للعامل، وهو ما يعني مزيدا من التفاوت القاسي في الثروة، من دون أن ينكر قدرة الرأسمالية على تحفيز الاقتصاد وتعظيم النمو، ولكن لا يستفيد من ذلك الازدهار إلا فئة قليلة، فمن المغالطة –كما يقول ماركس- ربط العدالة بزيادة الناتج القومي لأنه لا يعبر عن عدالة التوزيع[1].

كما قدّم مالتوس نقدا لقانون ساي للعرض والطلب معتبرا أن الاكتناز والادخار يوقف عجلة ذلك القانون، فليس بالضرورة أن كل من يبيع يشتري، وفي هذا زعزعة لعمل آلية اليد الخفية[2]، ثم ظهر فعليا فشل هذا القانون في كساد 1929م، لهذا كانت نظرية كينز تقضي بضرورة تدخّل الدولة لتحفيز الطلب الفعال.

ويرفض ميردال –المنتصِر لاقتصاد دولة الرفاه- فكرة أن النظام الاقتصادي يميل بتلقائية إلى توازن القوى، وإنما على العكس من ذلك له ميول تلقائية للابتعاد عن وضع التوازن، وضرب مثالا عن عدم التكافؤ الطبقي لصالح البيض في أمريكا على حساب السود، وأن عدم التكافؤ ذلك لو تُرك من دون تدخّل لابتعد أكثر عن التوزان والعدالة، فكان لا بد من تدخلات تشريعية لتصحيحه، والعملية اسغرقت

(1) غالبريت ومينشيكوف، **الرأسمالية والإشتراكية**، ص138- 139. وينظر:

O'brien & Penna, *Theorising Welfare*, p14.

(2) منصور، **عدالة التوزيع والتنمية الاقتصادية**، ص80.

وقتا طويلا لتضييق الهوة، ولا يزال المشكل قائما في أمريكا، فالفقر له دائرة مغلقة لا تنكسر إلا بتدخل قانوني من خارج السوق، فحسب عمل آلية السوق فإن الفرد إن كان فقيرا أدّى به ذلك إلى سوء التغذية، وسوء التغذية يؤدي إلى ضعفه عن العمل وهو ما يزيد من فقره، ومثل ذلك متغيرات الصحة والتعليم كلها تكون سببا للعلوق في شراك دائرة الفقر المغلقة[1]، فهذا يعني أن اليد الخفية بطبيعتها تميل إلى جعل الفقير أكثر فقرا، والغني أكثر غنى.

وهذا الوضع لا ينطبق على الأفراد فحسب، بل حتى على الدول والمناطق الجغرافية، يقول ميردال: "الدور الذي تقوم به القوى المختلفة في السوق يميل بطبيعته إلى زيادة التفاوت بين المناطق المختلفة لا إلى التقليل منه"[2]، فالاستثمار يوفّر فرص العمل في منطقة معينة، وذلك يزيد من الدخل ويزيد من الطلب على السلع مما يعني مزيدا من الاستثمارات ومستوى معيشيا أعلى، والمستوى المعيشي الأعلى يعني صحة أفضل وتعليما أرقى، وهذا يعني فرصا أوفر في سوق العمل وهكذا في عملية تراكمية نحو الاستقطاب الحاد.

كما أن آلية اليد الخفية جعلت هوس الاقتصاديين والسياسيين منصبا على النمو الاقتصادي فقط، لأن الحل الوحيد عندهم لمشكلات البطالة والفقر هو ارتفاع النمو ليصل جزءٌ من الفائض إلى الطبقات الأدنى، ولأن اليد الخفية تجنح إلى توسيع الفوارق، فإن ذلك يعني ضرورة تحقيق زيادات كبيرة في النمو يستفيد منها الأغنى استفادة فاحشة لينعكس بعد ذلك على الطبقات الأدنى بشكل متواضع.

وفي سبيل رفع الناتج القومي فلا بد من تحفيز الاستهلاك من جهة، ولكن من جهة أخرى يستدعي شحّ الموارد الطبيعية ترشيد الاستهلاك، وهذه معضلة

---

(1) ميردال، **النظرية الاقتصادية والدول النامية**، ص 18-21.

(2) **المرجع السابق**، ص26.

متناقضة[1]، وهي الورطة الأيديولوجية لليد الخفية والعدالة عبر السوق، إذ يجب أن يستمر النمو ليستثمر الغني وليجد العامل عملا، وأدّى هذا الهوس المحموم إلى كوارث بيئية متفاقمة، مصدرها الأكبر البلاد الصناعية، ولم يمكن الاتفاق على الحدّ من النمو للتقليل من هذه الكوارث البيئية في ظل سيادة الأنانية والفردانية، وأقصى ما أبدعته هذه الأنظمة هو الإلزام بضريبة تكلفة البيئة على المنتجين، أو تحويل الصناعات السّامة إلى العالم الثالث، دون أن يتمكنوا من إيقاف الضرر لأن ذلك يضرّ بالنمو، وليس غريبا أن ينسحب الرئيس الأمريكي الحالي ذو التوجه الليبرالي في الاقتصاد من اتفاق باريس للمناخ عام 2017[2].

وينتقد بيكيتي في عمله الإحصائي الكبير كون النمو الاقتصادي يؤدّي في المدى البعيد إلى مزيد من المساواة، وحتى إن كان التقدّم الاقتصادي يؤدّي في المدى البعيد إلى توفير بدائل رخيصة لسلع كانت غالية، إلا أنه خلال تلك المدة سيكون الرأسماليون قد راكموا ثروة ضخمة وقوة كبيرة في السوق[3]، كما تبيّن عدة دراسات إحصائية أن الاستفادة من النمو ليس متناسبا بين الطبقات الاجتماعية، فرغم من وجود زيادة في الدخل في العقود الأولى من القرن الحالي، إلا أنها زيادات غير متناسبة، فمثلا في بريطانيا بين سنتي 1981م و1992م زاد دخل الـ20٪ الأغنى في المجتمع بنسبة 45٪، أما الـ 20٪ الأفقر فزاد بـ 1٪[4].

ومثل ذلك تبيّن عدة إحصاءات أخرى أن هنالك علاقة عكسية بين النمو الاقتصادي للدولة وأجور الطبقة العاملة، فلما تزداد الأولى فإن الأجور الحقيقية بعد

---

(1) غالبريت ومينشيكوف، **الرأسمالية والإشتراكية**، ص257.

(2) BBC. "Paris climate deal: Trump pulls US out of 2015 accord". 01/06/2017. https://www.bbc.com/news/world-us-canada-40127326. Accessed on: 07/09/2018.

(3) بيكيتي، **رأس المال**، ص12.

(4) Barker, *Living as equals,* p6.

حسم التضخم تنقص، واللامساواة في الثروة يزداد بشكل أسرع[1]، فلا يمكن قبول العلاقة بين النمو وتحسين ظروف الطبقة القاعدية في المجتمع إلا بالمقارنة مع حد الفقر المدقع، أما بالنظر للفجوة بين الطبقات فإن ذلك التحليل يخفق كليا.

ويذكر شابرا إشكالية أخرى تتحدّى علاقة النمو بالتوزيع، بأنه لما تكون سياسات التنمية غير ملتزمة بالعدالة فإنها ستتجه وجهات تصبّ في ناحية تعميق اللامساواة، فمثلا سياسة خفض الواردات وحفظ المنتوج المحلي إن لم يكن مخططا لها بطريقة تراعي حاجيات العموم فستتجه إلى تفضيل الصناعات الكبيرة المكثِّفة لرأس المال مع حد أدنى من التشغيل على حساب المشاريع الصغيرة ذات العمالة الكثيفة، وفي النهاية ستتبدد المدخرات على مشاريع كبيرة لا ترفع كثيرا من نسبة التشغيل مع حاجتها للواردات من سلع إنتاجية ومواد أولية وحمايتها من سلع أجنبية منافسة، والمحصلة توجيه المدخرات المحلية لصالح الأغنياء تحت شعارات حماية المنتوج الوطني، ومثل ذلك لما يكون التركيز على تشجيع الصادرات دون الانتباه إلى مشكلات العدالة الاجتماعية، فاستراتيجية التصدير تعتمد أساسا على خفض العملة وتثبيت الأجور، ولكن قد يؤول هذا الهوس برفع الناتج القومي في النهاية إلى الإضرار بالفقراء لصالح تعزيز ثروة الأغنى، ما لم تُتخذ إجراءات عادلة لإعادة التوزيع[2].

وتركيز أدبيات الاقتصاد الوضعية على النمو الاقتصادي مفهوم، لأنه يتفق تماما مع فلسفتها في الحريات والعدالة، لأن النمو وحده –في نظرها- كفيل بتحسين ظروف الأقل دخلا نسبيا دون اللجوء إلى إعادة التوزيع وتقييد الحريات، ولكن رغم هيمنة النظرية الرأسمالية على العالم في الوقت المعاصر إلا أن الأنظمة السياسية

---

(1) كينث تايلر، "نحو الرأسمالية الشاملة في الولايات المتحدة الأمريكية"، ضمن: هلال وتايلر، **اقتصاد القرن الحادي والعشرين**، ص 494-495.

(2) شابرا، **الإسلام والتحدي الاقتصادي**، ص213-214.

المعاصرة تسعى للتخفيف من شدة هذا النظام على المجتمع عبر آليات إعادة التوزيع، وتختلف في درجة هذا التدخّل كما سنرى في القسم القادم، ولكنها جميعا لم تجرؤ على إعادة النظر في آليات التوزيع الأولي، ومعالجة القوى الاقتصادية والاجتماعية التي تخلق الفقر واللامساواة ابتداء، ولعل إخفاق النموذج الاشتراكي في فلسفته عن الملكية ورأس المال أسهم في النفور من هذه المراجعة الجذرية، فالتصحيح الحقيقي يجب أن يبدأ من مراجعة البارادايم الفلسفي المادّي الذي تصدر منه النظريتان، لأن الاقتصاد هو دراسة للسلوك البشري وتنظيم له، والسلوك البشري محكوم بتصور فكري ونظرة كونية، ومن هنالك يجب أن يبدأ التغيير.

2- أثر العدالة الاجتماعية على الكفاءة الاقتصادية

رأينا فيما سبق تحليلا لدعوى قدرة السوق الحر ذات الكفاءة الاقتصادية على تحقيق العدالة الاجتماعية آليا، وبيّنا أنها دعوى لا يسندها التحليل العلمي ولا الوقائع الإحصائية، وأن الكفاءة الاقتصادية وحدها قد تحفز النمو وتنقذ مزيدا من الناس من الفقر المدقع وتحسّن معيشة الناس، ولكنها تميل إلى ترسيخ التفاوت الحاد في الثروة وتعميقه، ويبقى الآن تحليل القضية العكسية، القاضية بأن إجراءات العدالة الاجتماعية تؤثر سلبا على الكفاءة الاقتصادية، أو أن مزيدا من العدالة في التوزيع تعني كفاءة اقتصادية أقل.

لقد اختلفت النظريات الاقتصادية اختلافا واضحا في بيان طبيعة هذه العلاقة، فالنظريات الكلاسيكية دأبت على القناعة بأن مزيدا من العدالة الاجتماعية والحدّ من التفاوت يعني تأثيرا سلبا على النمو الاقتصادي لسببين أساسين: أن الأغنياء أكثر ميولا لادّخار واستثمار فائض الثروة عندهم، بخلاف الأقل ثروة الذين يميلون للاستهلاك، فلما تنقص هذه الفوائض يتأثر الاستثمار، والأمر الآخر أن وجود آليات لإعادة التوزيع يقلّل من حافز الاستثمار والإبداع لما يجد المستثمر أنه لا يتمتع بكامل حصيلة جهده، وتلك الآليات ستُضعِف -من جهة أخرى- من حافز العمل لدى

من يتم إعادة التوزيع لصالحهم، فالحاجة هي الحافز للعمل عندهم[1]، ولكن تمّ تحدّي مصداقية هذه النظريات وثباتها إحصائيا.

أما النظريات الأخرى فترى أن مزيدا من المساواة والعدالة في التوزيع يؤثر إيجابيا على النمو الاقتصادي، بسبب أن اتساع طبقة الفقراء في نظام ديقراطي يجعل الغالبية تدفع إلى سياسات متطرفة في الضرائب وإعادة التوزيع مما يؤدي إلى كبح الاستثمار وهروب رؤوس الأموال للخارج كما حدث في دول أمريكا الجنوبية، بخلاف دول شرق آسيا ككوريا الجنوبية وتايوان التي اعتمدت في فترة من الفترات سياسة التوزيع العادل للأراضي مما خلق طبقة وسطى واسعة لا تميل إلى مساندة السياسات الضريبة الفاحشة، كما أن العدالة في التوزيع تؤدي إلى قدرة الطبقة الدنيا على تحصيل التعليم والمهارة اللازمة لدخول سوق العمل، والتوزيع العدل يعمل كذلك على تحفيز الاستهلاك العام وبالتالي التأثير إيجابا على الإنتاج، كما أن الشعور بالتناسب بين جهد العمّال وما يتلقونه في المقابل يشحن حافزهم للعمل والإبداع[2].

ولكن يبدو أن الرأسمالية المعاصرة وجدت حلاً لإشكالية التأثير السلبي للامساواة على الاستهلاك وذلك بإغراق الناس في الديون، لتحفيزهم –من جهة– على الاستهلاك، ولخلق الحافز الدائم لديهم للعمل لسداد تلك الديون المتراكمة،

---

(1) Banerjee, Abhijit, Duflo and Esther, “Inequality and Growth: What Can the Data Say?” *Journal of Economic Growth*, 8, 2003, p.267-299.
Berg, Andrew, Ostry and Jonathan, “Inequality and Unsustainable Growth: Two Sides of the Same Coin?”, *IMF Staff Discussion Note*, April. 2011, IMF.
World Bank, “Equity and Development”, *World Development Report*, 2006.
Voitchovsky, “Inequality and Economic Growth”.

(2) ينظر تحليل هذه العلاقات:

Akerlof, G. A., and Y. L. Yellen, "The Fair Wage-Effort Hypothesis and Unemployment", *Quarterly Journal of Economics* 105, 255-283.
Voitchovsky, “Inequality and Economic Growth”, P559.
Dynan, K. E., Skinner and J., Zeldes,” Do the Rich Save More?”, *Journal of Political Economy*, Vol. 112, issue 2, 2004, p. 397–444.

وهو حل لا يشذّ عن أيديولوجيتها في تسليع الإنسان واعتباره موردا بشريا لحركة السوق.

كما أشارت بعض الدراسات إلى الأثر السلبي للتفاوت الكبير على النمو الاقتصادي من خلال أثره السلبي على الرأسمال الاجتماعي، وهو ما يؤدي إلى عزوف الفرد عن التعاون وتنمية الثقة الاجتماعية، وبالتالي يؤدي إلى خفض مستوى نجاعة رأس المال البشري في الاقتصاد والذي يؤدي إلى أثر سلبي على النمو(1)، ولكن رهان مناصري الكفاءة الاقتصادية هو على احترافية العلاقات التعاقدية للتقليل من أثر الجانب الأخلاقي والتراحمي في العملية.

وواضح أن الزعم بعدم كفاءة الأنظمة التي تراعي العدالة الاجتماعية لا تأخذ بعين الاعتبار العوائد الاجتماعية والثقافية فكيف بالروحية والنفسية، كما أنها لا تستحضر الظروف الخاصة التي قد تدفع بدولة ما لإنتاج ما لا تملك فيه خبرة ومناخا صالحا مدفوعة بسياسة الأمن الغذائي أو دوافع أمنية.

ويمكن أن نجد تحليلا للعلاقة بين العدالة والكفاءة في العلاج المقترح من كينز لمشكلة الكساد العظيم، فقد اقترح كينز حلا يعتمد على تحفيز الطلب الفعلي، ولكن الطلب الفعلي يعتمد على كفاية الأجور، وهذا لا يتحقق إلا في ضوء توزيع عادل للثروة، لهذا صاحَب علاج الاقتصاد حينها إجراءات للرفاه الاجتماعي، فتعتبر فترة 1945م- 1970م عصرا ذهبيا لتدخّل الدولة، ولكن من سنة 1971م عادت الأفكار النيولبرالية من جديد مع أزمة الركود التضخمي، لتعيد تحجيم دور الدولة وتدخّلها في السوق، وتعيد لرأس المال أفضليته من خلال تخفيض الضرائب، فأدّى

(1) Josten, S. D, "Social capital, inequality, and economic growth", *Journal of Institutional and Theoretical Economics*, Zeitschrift Fur Die Gesamte Staatswissenschaft 160, p.663-680.

هذا لزيادة موارد القطاع الخاص وتمركز الثروة في يد القلة، وإلى عجز الموازنة العامة وما نتج عنه من تخلي الدولة عن التزاماتها تجاه الطبقة الهشة[1].

ومشكلة التحليل الكينزي أنه لم يتطرق لمشكلة أولويات الإنفاق وأخلاقيات الاستهلاك، مما أدّى إلى موجة استهلاك عارمة في عقدي الخمسينات والستينات، وتضاعفت الأسعار ستة أضعاف خلال ثلاثة عقود، ما لم يحدث من قبل، إذ خلال قرنين من الزمن إلى الحرب العالمية الثانية لم تتضخم الأسعار إلا بمقدار 33٪[2]، فلما تزيد الدولة نفقاتها تزداد الأسعار ويزداد التضخم، فتقع الدولة في جدل لولبي بين الأجور والأسعار؛ ترتفع الأسعار فتضغط النقابات لزيادة الأجور، وزيادة الأجور تؤدّي لزيادة الأسعار وهكذا، فلا حل إلا بقبول نسبة من البطالة، وهذا يعني عوض موازنة تكاليف زيادة الأجور بزيادة الأسعار يتم اللجوء إلى تسريح العمال، فالحل الكينزي مع نهاية السبعينات وبداية الثمانينات لم يعد مجديا، فتم التحوّل إلى الحل النقدي حيث يتولى البنك المركزي عمليات الموازنة الاقتصادية بالتحكّم بعرض النقد ومحاباة رأس المال[3].

لقد نجحت الرأسمالية في بناء نظام للانتقاء الاجتماعي، صارم وقائم على تفضيل الأقدر على إتقان العمل، ومعاقبة الأقل كفاءة بقسوة الفشل والجوع، ولكن الرأسمالية -كما يرى شومبيتر- تهيئ بنفسها الظروف الاجتماعية التي ستكبح نموها، فالتوجه المتزايد نحو الديمقراطية وضع مزيدا من النفوذ السياسي في يد الطبقات

---

(1) منير الحمش، "العولمة ودولة الرفاهية الاجتماعية في الدول المتقدمة صناعيا والدول النامية"، ضمن: مجموعة من الباحثين، **دولة الرفاهية الاجتماعية**، ص339-340.

(2) شابرا، **الإسلام والتحدي الاقتصادي**، ص95-96.

(3) غالبريت ومينشيكوف، **الرأسمالية والإشتراكية**، ص123.

الأدنى لتضغط في اتجاه العدالة الاجتماعية[1]، ولكن ظهور العولمة وحرية رؤوس الأموال أمدّها بعامل قوة تجاه الأنظمة السياسية الوطنية.

فالرأسمالية غير قادرة على الجمع بين الكفاءة والعدالة، وتتجلى بوضوح جدلية الموقف الرأسمالي الليبرالي المستند إلى الرؤية المادية الأنانية، فالقسوة تؤدي إلى ارتفاع الإنتاجية ووفرة الإنتاج مع سوء التوزيع، والتكافل الاجتماعي يؤدي إلى مزيد من عدالة التوزيع مع ضعف الحافز وضعف الإنتاجية وقلة الإنتاج، أما سياسات الرفاه الاجتماعي فهي مجرد ترقيعات للحفاظ على النظام الرأسمالي في وجه ثورة اجتماعية حتمية، ولكن لـمّا تفرض المنافسة الاقتصادية الدولية منطقها فلا أحسن عند الساسة من قسوة الرأسمالية الليبرالية في مواجهتها[2].

وتعتمد استراتيجية المنافسة المقترحة من الاقتصاد الكلاسيكي الجديد على تحرير الاقتصاد عبر تقليص دور الحكومة، وتحرير التجارة الخارجية من خلال تلطيف الرسوم الجمركية، وصرف العملة صرفا واقعيا، وسيقوم السوق بالباقي، ولكن الاقتصاديين يعلمون أن هذه الإجراءات ستؤثر سلبا على العدالة الاجتماعية وعلى الطبقات الأفقر، ولكنهم يعتبرون ذلك نتيجة قاسية لا مفر منها، وأن أي محاولة لتعديلها عبر التدخل في آلية السوق سيؤدي إلى تشوهات وعدم كفاءة، وما على الفقراء إلا انتظار النمو ليحصل لهم أثر إيجابي من ذلك بعد أمد، وهذا يدلّ على أن "الداروينية الاجتماعية موجودة في صلب الاقتصاد الكلاسيكي الجديد مع أنه يظهر وجها باسما للفقراء – فهو ذئب في ثوب حمل"[3].

---

(1) شومبيتر، **الرأسمالية والاشتراكية**، ص188- 189. أنغريسانو، "نحو تطوير نموذج اقتصادي للقرن الحادي والعشرين"، ص356.

(2) بيكيتي، **رأس المال**، ص106.

(3) شابرا، **الإسلام والتحدي الاقتصادي**، ص229.

إن تتبع التحليلات المتقابلة والوقوف على كثرة المتغيرات المتعلقة بالموضوع، وكثرة التذبذب الحاد في النظام العالمي، وخضوع ذلك كله إلى السلوك البشري المتقلب – يجعلنا ندرك حجم الاضطراب الذي يعيشه الإنسان، وكثرة الأزمات المالية والأمنية التي تعصف بالعالم كل حين، حاصدة ملايين الأرواح، وملقية بالملايين إلى شراك الفقر، فضلا عن التفاوت الحادّ الذي يعيشه هذا العالم في شماله وجنوبه، إنه عالم كئيب دون هداية إلهية تُصلِح الإنسان، وتهديه سواء السبيل.

ثانيا: مقاربة التشريع الإسلامي للعلاقة الجدلية بين الكفاءة والعدالة

1- المشكلة الاقتصادية بين العدالة والكفاءة في الإسلام

ابتداء علينا أن نستحضر أن المنظومة الإسلامية هي منظومة رحمانية تعنى بحفظ ضروريات الإنسان الكبرى في روحه ونفسه وأسرته وعقله وماله، وهي منظومة قائمة على العدل وعلى الإحسان كما فصّلنا في القسم السالف، وأن مقاربتها للمشكل الاقتصادي مقاربة متكاملة، تمتد من العقيدة إلى تربية الضمير والوازع الداخلي، ثم التشريع والضبط بالوازع الخارجي، وإن دينا مهمة نبيّه الرحمة لا يمكن أن يَشرَع نظاما يقوم على القسوة والصّراع **﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾**(1).

والقرآن الكريم يبيّن بوضوح أن التفاوت في الرزق هو مقصد من مقاصد الخلق وشكل من أشكال الابتلاء **﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾**(2)، كما يجلّي الحكمة الكونية من ذلك، فالتفاوت سبب للتعاون والتشارك في الحياة، فلو كان الجميع أغنياء مستغنين عن غيرهم لفسدت الأرض **﴿وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ**

(1) سورة **الأنبياء**، الآية 107.

(2) سورة **الروم**، الآية 37.

بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ﴾[1]، ومعناه لو أن الله تعالى "سوّى في الرزق بين الكل لامتنع كون البعض خادما للبعض، ولو صار الأمر كذلك لخرب العالم وتعطّلت المصالح "[2].

وفي بيان الحكمة نفسها يقول تعالى **﴿نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾**[3]، أي "لِيُسخِّر الأغنياءُ بأموالهم الفقراءَ ويستخدموهم، فيكون بعضهم لبعض سببَ المعاش في الدُّنيا، هذا بماله وهذا بأعماله"[4]، ومن دون التفاوت الجبلي والسلوكي والاجتماعي لم يخدم الناس بعضهم بعضا، ولأفضى ذلك إلى "خراب العالم وفساد نظام الدنيا"[5].

ففي هذا التصور تأكيد للعلاقة الموجبة بين التفاوت والكفاءة الاقتصادية، فالتشريع الإسلامي منظومة واقعية، ولكنها واقعية محكومة بالبعد الروحاني الذي يسمو بها إلى علياء الكمال الإنساني، ولذلك نجد المولى العظيم يضع هذا التفاوت ضمن الفلسفة الإسلامية للحياة إذ يقول مباشرة عقب آية التسخير السابقة: **﴿وَلَوْلَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا مِنْ فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ﴾**[6] ويعني ذلك: لولا كراهة أن يجتمع الناس على الكفر والفسق لأعطينا شر الخلق من الناس أعظم الثروات، وهذا لبيان مدى حقارة الدينا

---

(1) سورة **الشورى**، الآية 27.

(2) الرازي، **التفسير الكبير**، ج27، ص599.

(3) سورة **الزخرف**، الآية 32.

(4) علي بن أحمد بن محمد الواحدي، **الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق: صفوان عدنان داوودي (دمشق: دار القلم والدار الشامية، ط1، 1415 هـ)، ص973.

(5) الرازي، **التفسير الكبير**، ج27، ص630.

(6) سورة **الزخرف**، الآية 33.

ومكتسباتها في معيار الشريعة[1]، وهذا التصوّر يهذب النفس ويعالج أمراضها، فيغدو التفاوت بين الناس كله رحمة.

والتفاوت في منظور الشريعة تفاوت متحكَّم فيه بجملة من الآليات التشريعية، ليكون تفاوتا رحمانيا لا يبلغ مبلغ أن تكون الثروة دُولة بين الأغنياء، كما لا تبلغ المساواة ونفي الفوارق إلى انتهاك ملكيات الناس وقتل الحوافز وتخريب العالم، ومن هنا كانت المشكلة الاقتصادية في الإسلام تكمن في ضبط هذا المقياس العدل.

وتختلف نظرة الإسلام إلى المشكلة الاقتصادية عن غيرها من المذاهب، فالرأسمالية ترى المشكلة في الندرة، والاشتراكية تراها في التناقض بين وسائل الإنتاج ونظم التوزيع، والإسلام يرى أنها مشكلة الإنسان، لأن التسخير الإلهي ينفي الندرة **﴿وَآتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾**[2]، وظلم الإنسان -كما يرى الصدر- ظاهر في نظم توزيعه، وكفره بالنعمة متجلٍّ في طرق الإنتاج والتعامل مع الموارد واستنزاف البيئة[3]، ويؤكد قوله تعالى **﴿قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَنْدَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ. وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِلسَّائِلِينَ﴾**[4] أن الله تعالى "بارك في الأرض فجعلها دائمة الخير لأهلها"[5]،

---

(1) الألوسي، **روح المعاني**، ج13، ص79. الرازي، **التفسير الكبير**، ج27، ص631.

(2) سورة **إبراهيم**، الآية 34.

(3) الصدر، **اقتصادنا**، ص330.

(4) سورة **فصلت**، الآية 09-10.

(5) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، تحقيق: أحمد محمد شاكر (مؤسسة الرسالة، ط1، 1420 هـ/ 2000 م)، ج21، ص434.

وأنه "قدّر في الأرض أقوات أهلها، وذلك ما يقوتهم من الغذاء، ويصلحهم من المعاش "[1].

فلا تعتبر الندرة مشكلة لذاتها في الإسلام، وإنما الإشكالية تتعلق بالسلوك البشري تجاه ما سخره الله تعالى لهم، والندرة النسبية هي نتيجة لتلك التصرفات، لهذا ربط الله تعالى في عدة آيات بين الرزق والتقوى، وبين الفساد وضيق العيش وما كسبت أيدي الناس من المعاصي، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ**﴾[2]، وقوله: ﴿ **ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ**﴾[3]، وغيرها من الآيات الكريمة.

فالفكر الاقتصادي الإسلامي يرى أن المشكلة الاقتصادية الأخطر هي العدالة وليست الكفاءة، لأن الكفاءة يمكن للإنسان أن يبلغ فيها مبلغا عظيما بالتعلّم والتجربة والاستفادة من الأخطاء، أما العدالة فهي معرّضة لتقلبات الفكر الإنساني وأهوائه ونفوذ المتنفذين، لهذا رافق الوحي الإنسان في تحقيقها، ومن هنا كان الاتفاق بين الكتّاب في الاقتصاد الإسلامي على أن تحقيق العدالة الاجتماعية وتخفيف التفاوت في الثروة هي أهم مقصد من مقاصد الاقتصاد الإسلامي[4].

وأتت تعريفات الاقتصاد الإسلامي متوافقة مع هذه الرؤية، فقد عُرِّف بأنه نظام لفهم الإشكالية الاقتصادية والسلوك الإنساني تجاهها وفق المنظور الإسلامي[5]، أو هو دراسة سلوك الإنسان المسلم في إدراة الثروة بما يحقق العدالة

---

(1) **المرجع السابق،** ج21، ص437.

(2) سورة **الأعراف**، الآية 96.

(3) سورة **الروم**، الآية 52.

(4) Azid, Toseef, “Anthology of Islamic Economics: Review of Some Basic Issues”, *Review of Islamic Economics*, 13(2), 2010, p169.

(5) Hasanuzzaman, S. M, “Definition of Islamic Economics”, *Journal of Research in Islamic Economics*, 1(2), 1984, p51.

والسعادة[1]، أو هو فهم الإشكالية الاقتصادية وحلّها وفق القيم والأحكام المستنبطة من الشريعة الإسلامية[2]، وللاقتصاد الإسلامي جانبان: جانب الحقائق والمفاهيم والأحكام الثابتة شرعا، وجانب النشاط العقلي الاجتهادي في تحقيق مناط تلك المفاهيم والأحكام في الواقع العملي، عبر التخطيط الاقتصادي والتدبير السياسي، ويتضافر الجانبان على ترسيخ العدالة الاجتماعية، فالأحكام الشرعية الثابتة تدعم تحقيق هذا المقصد، كما تعمل السياسة الموكولة لولي الأمر على معالجة الأوضاع الاستغلالية التي قد تنتج من تطور وسائل الإنتاج وطبيعة الاقتصاد، وتخضع هذه السياسة لمؤشرات عامة ثابتة شرعا[3].

إن كان هذا تصور الإسلام لجدلية العدالة والكفاءة، فما هي منهجيته في المواءمة بينهما؟

2- كفاءة التوزيع على وسائل الإنتاج في الإسلام

إن أهم ميزة يتميز بها نظام التشريع المالي الإسلامي أنه عالج إشكاليات العدالة الاجتماعية علاجا قبليا تأسيسيا، وعلاجا بعديا توفيقيا، فالعلاج القبلي متعلق بإصلاح نظام التوزيع على وسائل الإنتاج، والضبط العادل لأحكام التبادل، أما البَعدي ففي تشريع أنظمة إعادة التوزيع كالزكاة ومصاريف بيت المال، فقطع بذلك أهم الأسباب المؤدية إلى حالة الظلم ابتداء، فهو لا يطلق عنان التملك ابتداء ثم يعمد إلى تقييدها لاحقا بكيفيات قد تكون متطرفة وغير عادلة.

وبعد ذلك لا يعارض الإسلام الملكيات الكبيرة ما انضبطت بذلك النظام، لأن اتباعه يعني أن تلك الثروات الكبيرة ليست إلا في صالح المجتمع، ولا تؤدي إلى

(1) Arif, M, “Toward a Definition of Islamic Economics: Some Scientific Considerations”, *Journal of Research in Islamic Economics*, 2(2), 1985, p79.
(2) Haneef, M. Aslam, “Can There Be an Economics Based on Religion? The Case of Islamic Economics”, *Post-Autistic Economics Review*, 34, 2005, p45.
(3) الصدر، **اقتصادنا**، ص70، 285-286.

مآلات سيئة، وقد حكى القرآن الكريم عن سيدنا سليمان ما أوتي من ثروة عظيمة، وكيف كانت خيرا على الإنسانية، بل حتى على الحيوانات والحشرات والنمل: ﴿**قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ**﴾[1].

فإن كانت آليات العدالة الاجتماعية بالمنظور الرأسمالي تعنى بإعادة التوزيع، وبالمنظور الاشتراكي تعني بإشاعة الملكية العامة لوسائل الإنتاج، فإن للإسلام نظاما متكاملا لضبط وسائل التوزيع وإعادة التوزيع، والموازمة بين الملكية العامة والخاصة، بما يحقق العدالة ابتداء، على خلاف التصور الرأسمالي الذي يولي الأهمية لتحفيز الطلب وأما العدالة فيعتبرها نتاجا ثانويا عن ذلك.

وبتحاشي النظام الاقتصادي الوضعي السائد لجوهر الإشكال وعدم إصلاحه لصميم نظامه التوزيعي جعل دعاة العدالة الاجتماعية يجدون أنفسهم يتعاملون باستنزاف مع نتائج النظام، فمهما غيّروا بعض النتائج فإن النظام يسير في اتجاه إنتاج المزيد من الظلم والفقر واللاعدالة[2]، من أجل هذا كان ماركس يرى أن الكلام عن توزيع ناتج الإنتاج دون إصلاح نظام التوزيع هو أكثر التصورات سطحية وسذاجة عن التوزيع والعدالة الاجتماعية[3]، فقد كان ماركس موفّقا في عرض إشكالية الرأسمالية بدقة وبصيرة ولكنه أخفق في تقديم علاج لها.

ونلاحظ في أبحاث المساواة الاقتصادية المعاصرة التركيز على حقوق العمال والتوزيعات الاجتماعية، مع إهمال البحث في طبيعة تركيبة رأس المال وتوزيعه، فالجميع يحاول إيجاد الحلول ضمن الأيديولوجية الرأسمالية المهيمنة، ولعل تمسك العالم الرأسمالي بسرعة باقتراحات كينز كان لكون نظريته تفترض ابتداء أن مشكلة

---

(1) سورة **النمل**، الآية 40.

(2) Rainer Forst ."Justice, Morality and Power in the Global Context," in: Andreas Follesdal and Thomas Pogge. *Real World Justice* (Dordrecht: Kluwer, 2005), p33.

(3) شومبيتر، **الرأسمالية والاشتراكية**، ص 28.

النظام الرأسمالي ليست مشكلة شاملة وإنما مجرد إشكالات ثانوية يمكن إصلاحهما بمجرد تعديل جزئي.

وتختلف نظرة الإسلام إلى الإنتاج عن نظرة الرأسمالية، ففي حين ترى الأخيرة أن الإنتاج مقصود لذاته، يرى الإسلام أن الإنتاج مجرد وسيلة لتحقيق العدالة والرفاه الاجتماعي، ومن هنا يرفض الإسلام ما فيه امتهان لكرامة الإنسان واستغلال مادي للمرأة والصبيان لأجل زيادة الإنتاج، كما يرفض خضوع الإنتاج للطلب فقط، فلا تساند تصوراته إنتاج السلع التَّرَفيّة والكمالية على حساب السلع الحيوية بالقدر الكافي للإنسانية جمعاء، وكذا يشرّع قطع الوسطاء الذين يراد لهم مجرد تحريك الإنتاج بغض النظر عن حاجة المستهلكين، فيدخل الإنتاج مجالا من التبذير وإرهاق البيئة[1]، والإسلام يضيق تشريعيا على هؤلاء الوسطاء بقطع التمويل عنهم، وبتحريم بيع ما لم يملك وبيع مالم يقبض، ويحرم الوساطات المالية التي فيها تحايل على الربا.

كما أن للشرع الإسلامي نظرة خاصة لمفهوم الكفاءة الاقتصادية، فهي التمكّن من استخدام كامل الموارد البشرية والمادية المتاحة لإنتاج أقصى حد ممكن من الخدمات والسلع مع ضمان نموٍّ قابل للاستمرار، وعدم استنزاف للبيئة استنزافا يهدد الحياة على الأرض[2]، وهو تعريف يستحضر البعد البيئي، ولكن من الواجب أن يضاف إليه بُعد التوازن الاجتماعي، وإلا اعتُبر مثلا بقاء الأم في رعاية أطفالها تضييعا للموارد البشرية، فيكون تعريف الكفاءة بأنها التمكّن من استخدام الموارد البشرية والمادية المتاحة لإنتاج أكبر قدر ممكن من الخدمات والسلع، مع ضمان استقرار وتوازن ونمو قابل للاستمرار، دون استنزاف للبيئة وتدمير للعلاقات الاجتماعية وبنية الأسرة.

---

(1) الصدر، **الإسلام يقود الحياة**، ص93-94.

(2) شابرا، **الإسلام والتحدي الاقتصادي**، ص 31.

ولقد اختلف الباحثون في الاقتصاد الإسلامي في تحديد عوامل الإنتاج، فمنهم من يرى التقسيم الرباعي: الطبيعة والعمل ورأس المال والمنظم، كما في الاقتصاد الكلاسيكي، ومنهم من اعتبر التقسيم ثلاثيا: الطبيعة ورأس المال والعمل، وغيرهم يرى التقسيم الثنائي: العمل ورأس المال[1]، ويذهب الصدر إلى أن الطبيعة هي عامل الإنتاج الوحيد[2]، وأما رفيق المصري فقسّم عوامل الإنتاج إلى قسمين: مستقلة وغير مستقلة، فالمستقلة: الأرض والعمل ورأس المال. والتابعة: المخاطرة والزمن[3].

والتوزيع على عناصر الإنتاج في النظام الرأسمالي يقوم على اعتبار الريع حقا للأرض، والأجرة مقابلا للعمل، والفائدة أو الربح مكافأة لرأس المال، والربح جزاء للمنظم[4]، وتمّ تسويغ الفائدة على رأس المال بثلاثة تبريرات: نظرية إنتاجية رأس المال؛ حيث إن صاحب رأس المال يأخذ مقابلا على توفير تلك الإنتاجية، ونظرية ثمن الوقت المكتسب؛ لأن القرض يعجّل للمقترض الاستفادة من المال، ونظرية التعويض عن السيولة والمخاطرة؛ فصاحب رأس المال تخلى عن السيولة، وخاطر بماله فله حق الفائدة[5]، ويُقصد هنا خطورة عدم وفاء المدين.

أما الباحثون في الاقتصاد الإسلامي فاتجهوا اتجاهات في فهم موقف التشريع

---

(1) صالح حميد العلي، **توزيع الدخل في الاقتصاد الإسلامي والنظم الاقتصادية المعاصرة** (بيروت: دار اليمامة، ط1، 1422هـ/2001)، ص172-173.

(2) الصدر، **اقتصادنا**، ص437.

(3) المصري، **أصول الاقتصاد الإسلامي**، ص85.

(4) ينظر: ادوين مانسفيلد وناريمان بيهرافيش, **علم الاقتصاد** (عمّان: مركز الكتب الأردني، د.ط، 1988م)، ص631-650. حسين عمر، **مبادئ علم الاقتصاد** (دار الفكر العربي، د.ط، 1365هـ/1946م)، ص369-399.

(5) محمد عبد المنعم عفر، **التنمية والتخطيط وتقويم المشروعات في الاقتصاد الإسلامي** (المنصورة: دار الوفاء، ط1، 14122هـ/1992م)، ص 165، 166.

الإسلامي من التوزيع على عناصر الإنتاج، فيرى الصدر أن أداة التوزيع الرئيسية هي العمل أو الحاجة، أما الملكية فأداة ثانوية من خلال حصولها على الأرباح؛ فإما أن يكون الإنسان عاملا، فإنه يجني نتيجة عمله أو ربح ما يملك من رأس المال، وإما غيرَ قادر على العمل أو غير مكتف بنتيجة عمله، فإنه يتلقّى بسبب حاجته[1].

وينتقد رفيق المصري تقسيم الصدر في قطعه الصلة بين التوزيع والإنتاج بإهماله الريع والربح، ويرى أن التوزيع ثلاثة مستويات: توزيع أوّلي على الملكية، كالسبق إلى المباح أو إحياء الأرض الموات أو الغنائم في الجهاد، وتوزيع ثان على عناصر الإنتاج بالريع أو الربح أو الأجر، وتوزيع ثالث حسب الحاجة أو المصلحة[2].

ويرى الزرقا أن التوزيع يتم عن طريق المعاوضات أو التبرعات، إما بين الأفراد أو بين الأفراد والدولة، ويسهم في التوزيع ما كان وجوده أساسا للتوزيع كالزكاة، أو التشريعات التي تتعلق بالتوزيع كتحريم الربا والاحتكار، ويرى أن معايير التوزيع الواقعية تتوزع على معيار المعاوضة والقوة كالاحتكارات، ومعيار الحاجة ومعيار السلطة الاجتماعية والنظام الأخلاقي[3]، أي: المعاوضة والقوة والحاجة والتطوع، وواضح أن الزرقا يجمع بين النظرة الوصفية والمعيارية للتوزيع، وهذا سيربك فهم النظام الشرعي في التوزيع.

والباحث يرى أن نظام التوزيع في الإسلام أوسع من ذلك وأرحب، فهو توزيع لا يقتصر على المعاوضات ولا على التبرعات، وإنما يمتد إلى نظام النفقات

---

(1) الصدر، **اقتصادنا**، ص344-345. محمد شوقي الفنجري، **المذهب الاقتصادي في الإسلام** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، 1986م)، ص199-201.

(2) المصري، **أصول الاقتصاد الإسلامي**، ص161-163.

(3) محمد أنس الزرقا، "نظم التوزيع الإسلامية"، *مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي* (جدة: جامعة الملك عبد العزيز، العدد 1، 1404هـ/1984م)، ص9.

الواجبة ونظام المواريث، فإنفاق الزوج على الزوجة ليس قائما على منطق العمل المأجور، ولا على الحاجة ولا هو تبرع، ومثل ذلك منطق التوزيع في الميراث لا يقوم على الحاجة فحسب، ويبدو أن مجاراة الاقتصاد الوضعي أدّى إلى الانحصار في دائرة التوزيع على عناصر الإنتاج أو إعادة التوزيع بالحاجة، إلا أننا نلاحظ أن رفيق المصري أضاف مناط المصلحة، وإن كان فضفاضا واسعا إلا أنه يرفع جزءا من عيب القصور من منظوره.

ويمكن القول إن التوزيع في الإسلام محكوم بتحقيق العدالة الاجتماعية والتوازن الاقتصادي، وهو توزيع حسب الاستحقاق بالعمل أو الملكية، وحسب الحاجة، وحسب تحقيق التوزان الاجتماعي كما في نظام النفقة والمواريث، فالتشريع الإسلامي بنظامه التوزيعي يحفظ التوازن بين الملكية العامة والخاصة، وبين رأس المال والعمل، وبين رب العمل والعامل، وبين البائع المشتري، وبين الفاعلين الاقتصاديين في السوق، وبين الغني والفقير، وبين الرجل والمرأة والزوج والزوجة في الأسرة.

وللإسلام تصوره الخاص للملكية الخاصة[1]، بحمايتها لتكون رافدا للكفاءة الاقتصادية، وفرض القيود عليها تحقيقا للعدالة الاجتماعية، وهو ما سنفصله في الفرع التالي.

(1) سنتطرق إلى موضوع الملكية العامة في القسم القادم في سياق الكلام عن السياسات المالية للدولة في الإسلام.

3- الملكية الخاصة والقيود عليها في التشريع الإسلامي

يُعتبر نظام الملكية من أهم أسس تكوين الجماعات الإنسانية عبر التاريخ، ويقوم بحمايته نظامُ الحكم في الجماعة[1]، وقد كانت الملكية عند الإنسان الأول أشبه بالجماعية، فالقبيلة تصطاد معا وتتقاسم الغنيمة فيما بينها، ولما انتقل الإنسان إلى الزراعة بدأت بودار الملكية الفردية تتجلى، حيث كانت الأسر تهتم بالأرض وتنتفع بغلتها، ورافق ذلك ظهور نظام الرّق، والذي يعني امتلاك القويّ لخدمات الضعيف وأسرى النزاعات والحروب، ومع تكاثر عدد السكان وقلّة الموارد النسبية أصبح نظام الملكية الفردية أكثر وضوحا، وأسهم استغلال الأقوياء للضعفاء وعدم توازن نظام الإرث في ظهور طبقات متمايزة في المجتمعات[2].

ولعل الأدق ألا يطلق على الملكية في المجتمع البشري الأول ملكية جماعية أو عامة، وإنما هي إباحة مطلقة لوفرة الموارد وبساطة الحياة ومتطلباتها، ولكن خارج تلك الإباحة فإن الملكية الفردية هي الأصل الذي يميل إليه الإنسان، ويبيّن التاريخ أن المجتمع البشري قد سمح في أغلب فتراته بملكية فردية مطلقة، ولمّا يظهر تراكمٌ في الثروة وتحدث الاضطرابات والأزمات تأتي القوانين لترقيع الواقع وموازنته، ولا يمر زمن طويل حتى ترجع لأصلها[3].

وقد كان دوما هنالك لبس في النظرة إلى الملكية الفردية جرّاء آثارها على الأخلاق الإنسانية، ولما تولِّده في النفس من أنانية وجبن، لهذا كان أفلاطون يميل إلى تشريع منع الملكيةِ الفردية بالنسبة للحكّام والجنود، ولكن أرسطو لا يذهب

---

(1) عبد القادر عودة، **التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي** (بيروت: دار الكاتب العربي، دط، دت)، ج1، ص616.

(2) ويل ديورانت، **قصة الحضارة**، ترجمة: زكي نجيب محمود (بيروت: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، وتونس: دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، ط1، 1988م)، م1، ج1، ص35-38.

(3) العبادي، **الملكية**، 1/63، 105-106.

المذهب نفسه، وقد ناقش آراء أستاذه منتصرا لحق الملكية الفردية، مسوّغا ذلك بعدة تسويغات؛ من ذلك أن شيوعية الملكية سيكون أكثر إشكالا في استقرار العلاقات الاجتماعية، إذ سيتحاكك الناس في مقدار الجهد الذي يبذلونه مقابل تساويهم في الحصول على المقابل، كما ردّ الأثر الأخلاقي السيء للملكية الفردية إلى ضعف القانون وضعف الوازع الأخلاقي، واعتبر أن إلغاء الملكية الفردية سيؤدي إلى اختفاء أخلاق الكرم والسخاء والبذل[1]، وعلى رأي أرسطو سار القانون الروماني، ولكنه أعطى للملكية الفردية حرية كبيرة تجاوزت الحدود الأخلاقية، وهو الميراث الذي تتمثّله الرأسمالية الحديثة[2].

أما اليهودية والنصرانية فقد كانت نظرتها متحفِّظة من الملكية الفردية، واعتبرت أن الملك ملك الرب والإنسان مستخلف فيه لإدارته، وليس له حق الاستئثار به لنفسه، فكانت الملكية الفردية خلاف الأصل وتحتاج تفسيرا لتشريعها، ويعلّل لها القس توما الإكويني بأن الخلافة في ملكوت الرب وحسن وإدراته لا يمكن تحقيقها إلا بتحميل مسؤوليتها لشخص بعينه، وإلا ضاعت ضمن مسؤولية جماعية غير واضحة، ولكن ذلك مضبوط بتملّك الشخص بقدر حاجته وعدم حجب الناس عن حاجاتهم، بل لم يعتبر من السرقة أخذ الإنسان المحتاج من ملكية شخص يملك فوق حاجته[3].

---

(1) جورج سول، **المذاهب الاقتصادية الكبرى**، ترجمة: راشد البرادي، (القاهرة: دار النهضة المصرية، ط3، 1957م)، ص33.

(2) Eric Roll, *A History Of Economic Thought* (London, Faber and Faber Ltd, 1923), p38.
(3) Stikkers,"The great divorce", p192.

والملكية عند العرب قبل الإسلام كان أغلبها فردية بالنسبة للحضر، كامتلاك البساتين والدور وأراضي الزراعة وعروض التجارة، أما البدو فقد كانت ملكيتهم للأراضي ملكية جماعية قَبَلِيّة لأجل رعي مواشيهم[1].

فقد كانت الملكية منذ العصور القديمة محل نقاش مرتبط بالعلاقات الاجتماعية والأخلاق، واستمر الوضع كذلك في العصر الحديث، ولكن مؤرِّخي الاقتصاد يذكرون أن مفهوم الملكية قبل الرأسمالية الحديثة لم تكن مجرد امتياز اقتصادي، بل كانت تحمل مسؤولية توفير خدمة اجتماعية ما من خلالها بخلاف دور الملكية في التصور الرأسمالي[2]، ولعل النقود الحديثة وخاصة الإلكترونية سهّلت التوجّه نحو كنز ومراكمة الملكيات الخاصة الضخمة، إذ أصبح من السهولة كنز المليارات في حساب مصرفي، تلك المليارات تعدل ملكيات عظيمة يصعب العناية بها في شكلها العيني.

واختلفت المذاهب الوضعية الحديثة في طبيعة التملّك هل هو من الحقوق الطبيعية التي لا تنفك عن آدمية الإنسان، أم إنه مجرد مزية اجتماعية يقرر المجتمع طبيعته وحجمه، تبعا لفلسفته في الحرية كما فصّلنا في الفصلين السالفين، ويؤمن التصور الاقتصادي الرأسمالي بأن الملكية الفردية هي الأصل، وأن الملكية العامة استثناء قد يُلجأ إليه تحت ضرورة اجتماعية، وعلى العكس من ذلك يؤمن النظام الاشتراكي بأن الملكية وظيفة اجتماعية منحته الجماعة لأفرادها تحقيقا للمصلحة العامة[3].

---

(1) محسن خليل، **الفكر الاقتصادي العربي الإسلامي** (بغداد: وازرة الثقافة والإعلام، ودار الرشيد للنشر، دط، 1982م)، ص 78-82.

(2) Stikkers,"The great divorce", p187.

(3) العبادي، **الملكية**، 507/1.

وتبعا لتذبذب هذه الرؤى وتناقضها فقد تقلّبت الأنظمة السياسية في نظرتها للملكية تقلبا حادّا، فبعد أن كان التوجّه الرأسمالي حاكما قبل الحربين بتوجّهه الفردي، انقلب الأمر بين الحربين وبعدهما في جزء من العالم إلى التوجه الجماعي الاشتراكي، وحتى بعض الدول الرأسمالية لم تسلم من الموجة، فقد سادت فرنسا موجة من التأميمات -وبدرجة أقل في بريطانيا-، وطالبت النخب السياسية محاكمة النخب المالية التي أَثْرَت على حساب مصلحة البلد واستقراره، وعاش اقتصاد فرنسا ثلاثين سنة في ظل اقتصاد مختلط، لا يسيطر فيه القطاع الخاص على القطاعات الحساسة كالبنوك والصناعات الثقيلة، ثم منذ الثمانينات وبعد انتهاء الأزمة وإعادة البناء بدأ السير في الاتجاه الآخر نحو الخصخصة وتحرير الاقتصاد[1].

أما النظام الإسلامي فيؤمن ابتداء وأصالة بالملكية المزدوجة، من غير أن يكون خليطا من المذهبين، بل هو مذهب مستقل له نظرة خاصة للملكية، وتقسيم أصيل لها، ويعرّف الفقهاء الملكية بأنها "حكم شرعِيّ مقدَّر في العين أو المنفعة، يقتضي تمكّن من يُضَاف إليه مِن انتفاعه بالمملوك والعوض عنه"[2]، أو هو "الاختصاص الحاجز"[3]، ويختار العبادي تعريف حق الملكية بأنها "اختصاص إنسان بشيء يخوِّله شرعا الانتفاع والتصرّف فيه وحده ابتداء إلا لمانع"[4].

وتتعدد أسباب الملك في الشريعة الإسلامية من إحراز المباح والتولّد والنتاج، ونقل الملكية بعقود المعاوضات والتبرعات والتعويضات والتنصلات، أو من خلال

---

(1) بيكيتي، **رأس المال**، ص145-147.

(2) القرافي، **الفروق**، ج3، ص209.

(3) عبد الحميد محمود البعلي، **الملكية وضوابطها في الإسلام** (القاهرة: مكتبة وهبة، ط1، 1405هـ/1985)، ص25.

(4) العبادي، **الملكية**، ج1، ص179.

النفقات الواجبة، أو عبر الاستخلاف والميراث[1]، ولكل سبب ضوابط وضعها الشرع لضمان التملّك العادل.

وتأثر الفقهاء المعاصرون بالجدل الدائر بين التيار الاشتراكي والرأسمالي في نظرتهم لطبيعة حق الملكية في الإسلام، فيرى السباعي مثلا أن الملكية هي وظيفة اجتماعية، وأن المالك هو نائب عن المجتمع في إدارة تلك الملكية، ومثل ذلك يعتبر سيد قطب أن المالك وكيل عن الجماعة في إدارة المال، ويرى علي الخفيف أن المالك أمين وخازن لمال الجماعة[2].

ويردّ الدريني وأبوزهرة والعبادي على القول بأن الملكية وظيفة اجتماعية، ويرون أن الملكية حق فردي ذو وظيفة اجتماعية بتوظيف إلهي، ويرى أبوزهرة أن القول بأن الملكية وظيفة اجتماعية يطلق أيدي الحكام في ملكيات الأفراد باسم الصالح العام، ويرى العبّادي أن الملكية ليست حقا طبيعيا ولا حقا يعطيه المجتمع للفرد ولكنه حق شرعي وهبه الله تعالى للفرد، فلا هي منّة من مجتمع أو حاكم، ولا هي حق طبيعي لا ينضبط بضابط، وإنما هي منّة ربانية تنضبط بأحكام الشريعة[3].

ولا يبدو أن هذا الخلاف بين الفريقين ذو أثر بالغ على شكل تصورهم لنظرة الإسلام في الموضوع، وإنما هو خلاف في نحت مصطلحاتٍ؛ يستحضر فيها كل طرف أبعادا ويتحرّز من إشكالات، فمن مال إلى التركيز على الوظيفة الاجتماعية كان مدفوعا بالبعد التكافلي في الشرع، وبالحرج من التفكير الأناني الفردي، أما من تحرّج من إسناد التعريف إلى الضابط الجماعي فقد استحضر إشكالات التوجّهات الجماعية وتعدّيها على الملكية الفردية تحت شعارات المساواة، ولكن خطب هذا الخلاف يزول

---

(1) **المرجع السابق**، ج2، ص35-36.

(2) مصطفى السباعي، **اشتراكية الإسلام** (القاهرة: الدار القومية، ط2، 1964م)، ص84. سيد قطب، **في ظلال القرآن**، ج3، ص240.

(3) العبادي، **الملكية**، ج1، ص518-526.

أو يهون باستحضار اتفاقهم جميعا على حاكمية التشريع الإسلامي، وفي فروع الشريعة -إن أُخِذت نظريةً متكاملةً محكمةً- يجد الفريقان ضمانات ترفع تخوّفاتهم المشروعة.

ولا يمكن لأحد أن يحاجج في اعتراف الإسلام بالملكية الفردية وحمايته لها، فالآيات والدلائل قطعية في الموضوع، ولو لم يكن في الشريعة إلا حدّ السرقة لكان أكبر دليل على الاهتمام البالغ بحماية الملكية الخاصة، على أن الشريعة فصّلت موقفها من الملكية الفردية تفصيلا، فجميع آيات الإنفاق الكثيرة تدلّ على ذلك، فكيف يمكن حضّ الإنسان على الإنفاق من دون أن يملك، وكيف يمكن نهيه عن البخل وهو معدَم! بل إن الشريعة تعتبر شهوة التملّك فطرة جبلّية من خلق الله تعالى: **﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ﴾**[1]، وأن تلك الشهوة الجبلّية من صميم منظومة الابتلاء الإلهي **﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً﴾**[2].

كما أن البعد الاجتماعي للملكية لا يخفى في نصوص التشريع، فقد فرض الله تعالى فيها الزكاة مواساة للمحتاجين، وحرّم البخل عن خدمة الآخرين، وحرّم التعسّف في استعمال الملكية بما يضرّ المجتمع، وفرض قيودا على الملكية بما يضمن كونها في مصلحة الفرد والمجموع، وقبل ذلك كله اعتبر أن ملكية الإنسان ملكية استخلافية وليست أصيلة، يقول تعالى: **﴿آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾**[3]، فهي ملكية اعتبارية محكومة بإرادة الله تعالى لما فيه خير الإنسانية والمجتمع.

(1) سورة **آل عمرن**، الآية 14.

(2) سورة **الكهف**، الآية 7.

(3) سورة **الحديد**، الآية 7.

فالتوفيق بين هذين البعدين للملكية هي نظرية متكاملة في التشريع المالي الإسلامي لا ينقض بعضها بعضا، كما أنها نظرية دقيقة تجمع بين البعدين بتآلف مستقر، غير محكومة بردّات فعل تتطرف ذات اليمين حينا وذات الشمال أخرى، حسب التدافع الاجتماعي والصراع الطبقي.

4- الملكية الخاصة بين الكفاءة والعدالة

تفيد مجموع نصوص الشريعة المتعلقة بالمال أن الملكية الفردية لها ثلاث وظائف أساسية: وظيفة شخصية بما تقدمه من نفع شخصي للمالك، ووظيفة عائلية بما تحمله من نفع لأسرة المالك وأقربائه، ووظيفة اجتماعية بما يتعلق بها من واجب أداء الزكاة[1].

فالملكية الخاصة تعتبر أساس خلق الثروة في المجتمع، والمحرك الأساسي للنمو الاقتصادي، وهو ما برعت فيه الرأسمالية وأتقنته، وبلغت فيه شأوا بعيدا في كفاءة الإنتاج والإبداع، ولكن نقطة ضعفها يكمن في الموازنة بين كفاءة نمو الثروة وعدالة توزيعها، من هنا كان تقييد الإسلام للملكية الفردية يخوّلها أن تلعب الدورين معا؛ فهي تعمل -إضافة إلى تحفيز النمو- على تمويل الإنفاق الاجتماعي بتوسيع وعاء الزكاة، وتمكين القدرة على النفقة والتبرّع، كما تحافظ على التوازن الاجتماعي بالقيود الشرعية الواردة عليها كتحريم الاحتكار والربا والقمار والمتاجرة في الخبائث.

والشرع متشوّف أن يكفي الإنسانُ نفسَه وأهله وأقاربه، ويفيض من إحسانه على الأبعد، ولا يذهب مذهب الاشتراكية التي أرادت أن تأمِّم الملكيات لتكون الدولة أبوية على الناس، تنفق عليهم عبر جهازها البيروقراطي المركزي، وإننا لنجد هذا المقصد جليا في اشتراط النّصاب والحول في وجوب الزكاة، ففيهما دلالة على

---

(1) العبادي، **الملكية**، ج3، ص5-10.

أولوية الوظيفة الشخصية والعائلية للملكية، فدوران حول كامل على النصاب معناه أنه مال فائض عن حاجة الإنسان ونفقات أسرته.

ولدور الملكية الفردية المهم في دعم العدالة الاجتماعية أحاطها الشارع بجملة من الاحتياطات التي تضمن حمايتها، فرتّب على التعدّي عليها حدّا شديد القسوة يتفق مع شدة عنت الاضطراب الاجتماعي على الأمة، وأرشد المسلمين في أطول آية في القرآن الكريم إلى الاهتمام بالتوثيق والإشهاد حفظا لحقوق الناس ﴿**ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَى أَلَّا تَرْتَابُوا**﴾[1]، وفوق ذلك جميعه رتّب الشارع الحكيم على التعدّي على أموال الناس وأكلها من غير تراض وعيدا أخرويا أليما: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا. وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا**﴾[2]، فـ"من يأكل مالَ أخيه المسلم ظلمًا بغير طيب نفس منه، ويقَتل أخاه المؤمن ظلمًا، فسوف نصليه نارًا"[3].

وقد قدّم ابن خلدون تحليلا دقيقا للآثار الاجتماعية والسياسية والاقتصادية للتعدّي على الملكية الخاصة، فلمّا لا يأمن الناس على ما يملكون يحجمون عن السعي والجدّ، وفي ذلك أثر سيء على اقتصاد البلاد؛ يقول ابن خلدون: "اعلم أنّ العدوان على النّاس في أموالهم ذاهب بآمالهم في تحصيلها واكتسابها لما يرونه حينئذ من أنّ غايتها ومصيرها انتهابها من أيديهم، وإذا ذهبت آمالهم في اكتسابها وتحصيلها انقبضت أيديهم عن السّعي في ذلك"، ثم بيّن أن التعدي على الملكية الخاصة لا يقتصر على انتهابها فقط، وإنما يمتد إلى فرض أي حق لم يفرضه الشرع، أو الإلزام بعمل لم يلزمه الشارع: "ولا تحسبنّ الظّلم إنّما هو أخذ المال أو الملك من يد مالكه من غير

(1) سورة **البقرة**، الآية 282.

(2) سورة **النساء**، الآية 29-30.

(3) الطبري، **جامع البيان**، ج8، ص230.

عوض ولا سبب كما هو المشهور، بل الظّلم أعمّ من ذلك، وكلّ من أخذ ملك أحد أو غصبه في عمله أو طالبه بغير حقّ أو فرض عليه حقّا لم يفرضه الشّرع فقد ظلمه... ووبال ذلك كلّه عائد على الدّولة بخراب العمران "[1].

فدور الملكية الخاصة في الكفاءة الاقتصادية أمر جلي واضح، يشهد له السوق والاقتصاد بشكل مباشر، أما دورها في تحقيق العدالة الاجتماعية فمسألة جليلة دقيقة، اضطربت حولها الأنظمة الاقتصادية والسياسية، وللإسلام وصفته الخاصة في هذا الاتجاه من خلال القيود التي فرضها على الملكية الخاصة، وفيما يأتي سنتطرق إلى أهم القيود التي لها علاقة مباشرة بموضوع العدالة الاجتماعية.

---

(1) ابن خلدون، **المقدمة**، ص234.

الفصل السادس: رأس المال والعدالة الاجتماعية في التشريع الإسلامي

أولا: الصراع بين رأس المال والعمل

يُعتَبر كارل ماركس من أشهر من حلّل العلاقة الجدلية بين رأس المال والعمل، وقد كان يرى أن الأنظمة الاقتصادية تطورت على أربع مراحل: المرحلة البدائية التي كانت تتسم بالملكية الجماعية التعاونية ضمن الأسرة والقبيلة، ثم المرحلة الثانية حيث الدولة القديمة المتّسمة بالملكية القائمة على أساس الطبقة الاجتماعية والسياسية، وكان العبيد فيها يمثلون جزءا من ملكية الأرض، تليها المرحلة الإقطاعية التي تتسم بطبقية ملكية الأرض، فمن مَلَك الأرض كان من طبقة النبلاء والفرسان والبرجوازيين، ومن عمل فيها كان من طبقة الفلاحين أو العبيد، لينتهي الأمر إلى مرحلة الرأسمالية التي تتمحور الملكية فيها على رأس المال، فالمجتمع مقسّم إلى طبقةٍ رأسمالية تملك رأس المال وما يتبعه من مصانع وآلات وعقارات، وطبقةٍ تملك عملها فقط "البروليتاريا"[1]، ومعضلة الرأسمالية الحقيقية هي في الصراع بين "العمل" و"رأس المال"[2].

ويرى ماركس أن العامل الأساسي المسبِّب للتفاوت الاقتصادي الحاد انتقل مع الثورة الصناعية من الأرض إلى رأس المال[3]، فنظام التصنيع الرأسمالي فكّ العلاقة بين المنتَج والقوة العاملة الإنسانية التي أنتجته، فأضحى المشتري لسلعة ما لا يتصور كمية الجهد والمعاناة التي صرفها عامل في مصنع ما على تصنيع تلك السلعة، ولا كمية الخطر الذي تعرّض له، كما أن خط التجميع Assembly Line

---

(1) O'brien & Penna. *Theorising Welfare*, p50-51.

(2) لوتز، "السبيل الإنساني للازدهار الاقتصادي"، 475.

(3) تايلر، "نحو الرأسمالية الشاملة في الولايات المتحدة الأمريكية"، 487.

أنقص من قيمة إسهام العمل في الإنتاج وحوله إلى رأس المال[1]، إذ يسهل جدا على الرأسمالي أن يعوّض عاملا يقوم بمهمة محدودة جدا ضمن خط الإنتاج.

ولذلك اعتبر الماركسيون أن الرأسمالية لها طبيعة استغلالية، لأن أرباح الرأسمالي تأتي من استغلال فائض العمل الذي يصرفه العامل على الإنتاج زائدا على أجرته، والتي تكون عبارة عن أرباحٍ للرأسمالي، وبما أن الأرباح تميل للتناقص الدائم بفعل المنافسة، فإن الرأسماليين يتّجهون باستمرار إلى مزيد من ضبط النفقات وخنق الأجور وتكثيف العمل لزيادة الأرباح، إذ إن الرأسمالية تضمن استمرارها من خلال آليتين؛ آلية التحكّم في الأجور وضغطها إلى حدّها الأدنى لمواجهة التناقض المستمر في الأرباح، وكذا تجريد الطبقة العاملة من الملكية بقدر الإمكان لتكون مدفوعة إلى العمل تحت الأجور الأدنى[2]، ومن أجل هذا يغلب على الأبحاث الاقتصادية ذات الأيديولوجية الرأسمالية الربط بين التقدّم والفقر، فالتقدم لا يكون إلا بمراكمة رأس المال وذلك لا يكون إلا بتقليل النفقات والأجور وهذا ما يديم حالة الفقر[3].

وهذا الصراع الشديد بين رأس المال والعمل له آثار اجتماعية وخيمة، فمع استخدام الآلات المعقدة المكلِّفة دخل رجال الأعمال مخاطرات أكبر، فكان لزاما عليهم أن يضمنوا عرضا دائما في اليد العاملة، وهذا يعني تحويل الإنسان والمجتمع إلى مجرد سلع تابعة للسوق، وخاضعة لأسعاره وتقلباته وسياساته[4]، ولا ريب أن هذا التسليع للمجتمع واليد العاملة سيواجَه بثورات اجتماعية مستمرة، لن تختلف

(1) هلال، "إحكام السيطرة على الطاقة الهائلة للمعرفة"، ص137.

(2) O'brien & Penna, *Theorising Welfare*, p54-56.

(3) منصور، **عدالة التوزيع والتنمية الاقتصادية**، ص214.

(4) بولانيي، **التحول الكبير**، ص172.

عن الثورة على الإقطاع، بل إن التجربة تقضي بأن رأس المال يعادل في تصلبه الحكم الملكي الإقطاعي المطلق[1].

وقد أدّى الضغط الذي مارسته الأحزاب الاشتراكية وصعود نفوذ الاتحاد السوفياتي والحربان العالميتان وكساد نهاية العشرينات إلى تسوية تاريخية مؤقتة في هذا الصراع بين رأس المال والعمل، وخاصّة مع تبنّي المقترح الكينزي في تحفيز الطلب من خلال الإنفاق العام، وتطبيق برنامج الرفاه الاجتماعي (New deal) من قبل روزفلت سنة 1935م، فعاشت الدول الصناعية سنوات من الرفاه والازدهار والعدالة الاجتماعية في ظل الهدنة الحاصلة بين رأس المال والعمل[2].

ولكن الحل الكينزي أدّى إلى ركود تضخمي، فلما تزيد الدولة نفقاتها تزداد الأسعار ويزداد التضخم، فتقع الدولة في جدل لولبي بين الأجور والأسعار، إن تم رفع الأسعار تضغط النقابات لزيادة الأجور، وزيادة الأجور تؤدي كذلك لزيادة الأسعار لتحافظ المشاريع على معدل أرباحها، وفي ظل ميل معدل الربح للانخفاض بفعل المنافسة يبقى التناقض مستمرا، ولا حل للمعضلة إلا بقبول نسبة من البطالة، ثم تمّ التحول إلى الحل النقدي حيث يتولّى البنك المركزي عمليات الموازنة الاقتصادية بالتحكم بعرض النقد[3]، وما يحمله هذا الحل من أزمات مالية مدمّرة.

وكان إخفاق الحل الكينزي سببا للانقلاب على سياسات التدخّل الحكومي، ودافعا لصعود الأحزاب المحافظة التي تتبنى أيديولوجية ليبرالية السوق، فنجحت مارغريت تاتشر في بريطانيا 1979م، وريغن الجمهوري المحافظ في أمريكا 1980م، واكتمل المشهد بسقوط الكتلة الشيوعية واتساع رقعة العولمة المالية وتخفيف القيود

---

(1) هوبزباوم، **عصر رأس المال**، ص26.

(2) بيكيتي، **رأس المال**، ص48. غالبريت ومينشيكوف، **الرأسمالية والإشتراكية**، ص106. الحمش، "العولمة ودولة الرفاهية الاجتماعية"، ص330-334.

(3) غالبريت ومينشيكوف، **الرأسمالية والإشتراكية**، ص122-123.

على حركة رأس المال في التسعينات، فعادت الغلبة لرأس المال وارتفع نصيبه من الدخل القومي[1]، مع ما في ذلك من آثار سيئة على الأسرة والعدالة الاجتماعية.

فالرأسمالية تعانى من تناقض جوهري مزمن في منظومتها بين رأس المال والعمل، فالاستثمارات لا تتواصل إلا بمراكمة رأس المال، ومراكمة رأس المال في ظل تناقص الأرباح بالمنافسة يستدعي إنقاص تكاليف الأجور، ولكن خنق الأجور يؤدي إلى كبح الاستهلاك والذي يؤثر سلبا على الإنتاج، وهذا التناقض يعني أزمات مستمرة، وفي كل أزمة تفلس شركات صغيرة وتبتلعها الشركات الأكبر القادرة على التحكم في النفقات، وبالتالي المزيد من تركّز الثروة في العالم، والمزيد من الثورات الاجتماعية، ولأجل هذا التناقض يجزم عدد من الاقتصاديين مثل ماركس وشومبيتر أن الرأسمالية تحمل بذور فنائها في ذاتها[2].

ولكن الرأسمالية لا تزال تقاوم وتزيد من تأزّم توزيع الثروة في العالم إلى معدلات خيالية تنذر بالخراب، ومما أسهم في استمرارها في القرن الماضي هو الحرب العالمية الثانية التي نشّطت الطلب على المنتوجات الأمريكية، وكذلك المستعمرات التي وفّرت يدا عاملة رخيصة وموادا أولية للصناعة بتكلفة بخسة، وهو ما أدى إلى رفع الأجور وتحقيق مستوى من الرفاه الاجتماعي في الدول الرأسمالية الاستعمارية، وولّد ارتياحا وقبولا عاما من قبل النقابات العمالية في الغرب، حتى إن لينين كان يرى أن شعوب البلاد المتقدمة عاشوا على أكتاف شعوب المستعمرات[3].

---

(1) بيكيتي، **رأس المال**، ص48.

(2) شومبيتر، **الرأسمالية والاشتراكية**، ص74. أنغريسانو، "نحو تطوير نموذج اقتصادي للقرن الحادي والعشرين"، ص356. وينظر:

Offe, *Contradictions of the Welfare State,* P132.

(3) غالبريت ومينشيكوف، **الرأسمالية والإشتراكية**، ص113-114.

أما في القرن الحالي فإن العولمة أتاحت للرأسمالية نَفَسا آخر لاستمرار مقاومة تناقضاتها، من خلال إتاحة السهولة في تنقّل رؤوس الأموال عبر الدول، وملاحقة الأيدي العاملة الرخيصة عبر العالم[1]، وتستند نظرية التجارة العالمية الحرة إلى فكرة الميزة التنافسية المقارنة[2]، ولكن مع حرّية رؤوس الأموال فقد أصبحت ميزة مطلقة لصالح رأس المال[3]، كما أن إجراءات الرفاه التخفيفية من قبل الدول تعمل كمُسكِّن لشراء السلم الاجتماعي كلما اشتدت الأصوات المعارضة. والعولمة لا تعمل إلا لصالح النخبة المالية، فرغم أنها أتاحت تَوزُّع مزيد من الاستثمارات حول العالم إلا أن النزعة الوطنية لا تزال مهيمنة، وتميل الشركات العملاقة إلى إبقاء مكاتبها الرئيسية وتكنولوجياتها الأساسية في البلد الأم، بل أصبح توجّه الدول الصناعية إلى سياسة مراكمة الثروة الوطنية من التكنولوجيا والأبحاث والاختراعات- فيما يسمى الخزينة التكنولوجية[4]، وهذا يعني أن تلك الشركات متعددة الجنسية أصبحت شفّاطات للثروة العالمية نحو البلد الأم، مع احتكار مستمر للتكنولوجيا.

فكيف عالج المنظور الاقتصادي الإسلامي هذا التناقض بين رأس المال والعمل؟ وكيف يمكن لذلك أن يؤثر إيجابيا على تحقيق العدالة الاجتماعية؟

---

(1) OECD, "An Overview of Growing Income Inequalities in OECD Countries: Main Findings, Why Inequality Keeps Rising". Paris: Organization for Economic Cooperation and Development, 2011, p28. https://www.oecd.org/els/soc/49499779.pdf. Accessed on: 08/10/2018.

(2) Comparative advantage: قدرة الاقتصاد على إنتاج سلع وخدمات بتكلفة أقل من المنافسين.

https://www.investopedia.com/terms/c/comparativeadvantage.asp. Accessed on: 08/10/2018.

(3) لوتز، "السبيل الإنساني للازدهار الاقتصادي"، ص467-469.

(4) ستيرنبيرغ، " قوى التغير الرأسمالي"، ص75-74.

ثانيا: الربا والعدالة الاجتماعية في التشريع الإسلامي

1- الربا في الإسلام

لقد رأينا أن الصراع بين رأس المال والعمل هو إشكال هيكلي في منظومة الرأسمالية، ولقد حاولت الاشتراكية السيطرة على نفوذ رأس المال بتأميمه والتخطيط له مركزيا، فأدّت إلى قتل الحافز والتعقيد البيروقراطي والفساد الإداري، ومخالفة فطرة التملّك لدى الإنسان، فلم يدم وجودها طويلا، ولا تزال الرأسمالية في شدٍّ ومدّ مع هذه الجدلية، من خلال الضرائب وإعادة التوزيع وقوانين العمل، من دون أن تتجرأ على تعديل طبيعة التوزيع الأوّلي، أما التشريع المالي الإسلامي فله منظومة خاصة لعلاقة رأس المال بالعمل، فبمنعه للربا كبح سطوة رأس المال على عناصر الإنتاج الأخرى[1]، وبتشريعه للشراكة وتقسيم الأرباح أتاح له الاغتنام بجزء من القيمة التي ولّدها فعلا الاستثمار بالتعاون مع العمل، وهي نظرة تقصد إلى تحقيق التوازن بين العمل ورأس المال عوض الصراع.

و"الربا" في اللغة هو الزِّيادة والنَّماء والعُلُوّ، ومنه يقال: ربا الشّيءُ يربُو، إذا زاد، وربَا الربوةَ إذا علاها[2]، أما في الاصطلاح الشرعي فهو قسمان: ربا الديون وثبت تحريمه في القرآن الكريم، وربا البيوع الثابت النهي عنه في السنة[3]، ومصطلح "الربا"

---

(1) رفيق يونس المصري، **مصرف التنمية الإسلامي** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 2000م)، ص293.

(2) ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج2، ص483.

(3) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط4، 1395هـ/ 1975م) ج2، ص128.

ليس وضعا شرعيا جديدا، وإنما هو استعمال معهود لدى العرب، وكان معاملةً غير مقبولة في الحس الاجتماعي عندهم[1].

والربا المعهود عند العرب هو ربا الديون، وهو على صورتين؛ إما زيادة مشروطة في القرض، تسدَّد عند الأجل مع رأس المال، أو يُسبَّق تسديد الربا دوريا، على أن يُسدّد رأس المال عند الأجل، والصورة الأخرى هي من قبيل "أنظرني وأزيدك"، بحيث إن وصل موعد سداد الدين يخيِّر الدائنُ المدينَ بين القضاء أو الإنظار مقابل الزيادة، وقد تتّحد الصورتان في صورة مركبة[2]، فكان ربا الديون المحرم هو كل زيادة مشروطة في الدين مقابل الأجل[3]، وعلى ذلك أجمعت الأمة، يقول القرطبي: "أجمع المسلمون نقلا عن نبيهم أن اشتِرَاط الزِّيَادَة في السّلف رِبًا ولو

(1) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1407هـ)، ج1، ص525.

(2) الطبري، **جامع البيان،** ج6، ص8. أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص، **أحكام القرآن**، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، 1405هـ)، ج2، ص186. الرازي، **التفسير الكبير**، ج7، ص75.

(3) محمد أمين بن عمر ابن عابدين، **حاشية رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار** (بيروت: دار الفكر، د.ط، 1421هـ - 2000م)، ج5، ص161؛ عبد الله بن حميد السالمي، **جوهر النظام**، (دار الفاروق، 1410ه/1989م)، ج2، ص332. ويجوز عند الجمهور القرض في القيميات التي يمكن ضبطها بالوصف.

كان قَبْضةً من عَلَف"[1] ونقتصر هنا على الكلام عن ربا الديون لأنه هو محور الإشكال في الاقتصاد النقدي المعاصر[2].

وتحريم الربا أمر قطعي معلوم من الدين بالضرورة في الإسلام، ونص-ّت عليه آيات قرآنية بصيغة مرعبة من الوعيد، فتبدأ الآيات بوصف- فظيع لنفسية المرابي ﴿**الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ**﴾[3]، نفسٌ مضطربة من شدّة الجشع، اضطرابٌ لا يقتصر على الأفراد، بل يتعدّى إلى الدول والنظريات والسياسات، ولا تفتأ البشرية بفعل النظام المالي القائم على الربا تتخبط من أزمة لأخرى.

ثم تستمر الآيات في وتيرة متصاعدة لتنتقل إلى العذاب العظيم، عذاب الخلود في الجحيم الذي ينتظر المصرّ الذي لم يتّعظ بالموعظة ﴿**فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ**﴾[4]، وهذا العذاب الأخروي لم يَقِ المرابي من أن تناله قبل ذلك عقوبة المحق في الدنيا على خلاف مقصوده من المراباة ﴿**يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ**﴾[5]، والمحق هو النقصان المستمر وذهاب البركة[6]، فالعبرة من المال هو مقدار السعادة النفسية والمودّة الأسرية والألفة الاجتماعية التي

---

(1) أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: إبراهيم أطفيش وأحمد البردوني (القاهرة: دار الكتب المصرية، ط2، 1384هـ/1964م)، ص241. أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة، **المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل** (بيروت: دار الفكر، ط1، 1405هـ)، ج4، ص390.

(2) وللباحث تحقيق لموضوع ربا البيوع وعلاقته بربا الديون. ينظر: أبونصر، التحايل على الربا، ص95.

(3)سورة **البقرة**، الآية275.

(4)سورة **البقرة**، الآية275.

(5)سورة **البقرة**، الآية:276.

(6) ابن فارس، **مقاييس اللغة**، ج5، ص301.

ينشرها، والربا يذهب بذلك كله بما يسبّبه من تفاوت حادّ في الثروة -كما سنبين-، ويورث المجتمع وحشةَ الفردانية ووحشية المادية، وهو ما أثبتته بحوث أنثروبولوجية عن كيفية تحوّل المجتمعات القبلية لمّا تتصل بالنظام المالي العالمي[1].

وعلى الصرامة نفسها كانت أحاديث رسول الله ﷺ، فاللعنة تلاحق بالسواء "آكل الربا وموكله وكاتبه وشاهديه"[2]، ولعظم خطورة الربا ومناقضته للفطرة السّوية صوّره رسول الله ﷺ في صورة شنيعة تتقزز منها النفوس النقيّة: "الربا سبعون حوبا، أيسرها أن ينكح الرجل أمه"[3]، وعلى هذه الخطة التشريعية أطبقت الأمة وأجمعت[4].

وتحريم الربا يتفق مع كون النقود في الشرع لا تُطلَب لذاتها، وإنما هي وسيلة للتعامل والتقييم، كما يتفق مع منع الكسب الذي لا يقوم على عمل حقيقي وإنتاج

---

(1) Bernard Lietaer & Jacqui Dunne, *Rethinking Money* (USA: Berrett-Koehler Publisher. 2013), p47.

(2) أخرجه مسلم عن جابر، **صحيح مسلم**، باب: لَعْنِ آكِلِ الرِّبَا وَمُؤْكِلِهِ، الحديث رقم: (4177)، ج5، ص50. وفي لعن آكل الربا كذلك: البخاري، **صحيح البخاري**، بَاب مَنْ لَعَنَ الْمُصَوِّرَ، الحديث رقم: 5962، ج7، ص169.

(3) أخرجه ابن ماجة في كتاب التجارات، باب التغليظ في الربا، الحديث رقم: 2274، أبو عبد الله محمد بن يزيد ابن ماجة، **سنن ابن ماجه**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت)، ج2، ص764؛ وصححه الألباني: المصدر السابق.

(4) أبو محمد علي بن أحمد ابن حزم، **مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات**، (بيروت: دار الكتب العلمية، دط، دت)، ص 94؛ أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1419هـ)، ج5، ص131.

قيمة مضافة فعلية[1]، فلا حظ لرأس المال في ثمرات الاقتصاد إلا بجزء مما أسهم في تثميره حقا، مقابل تحمّله مشاركة خطر ذلك التثمير.

وعلى المنهج نفسه يتأسس حكم الإسلام في تحريم الاكتناز لغير ضرورة، لأن النقد ليس مقصودا لذاته، إذ الأصل هو المقايضة والتبادل لسد الحاجات، ولم يأت النقد إلا ليكون وسيطا لتسهيل ذلك التبادل، وبمجرد أن يكتنز الإنسان النقد فمعناه أنه يسحب كمية من الناتج القومي من التداول، وهذا يضرّ بالمجتمع، وهذا الوعي بالغاية من النقد كان حاضرا وببراعة لدى الفقهاء القدامى، فقد اشترطوا مثلا لأموال الزكاة أن تكون معدة للنماء، واعتبروا علة وجوب الزكاة في النقدين في كل حال ولو كانا مكتنزين أنهما "خلقا ليُتوصل بهما إلى الإبدال، وهذا معنى الاستنماء، فقد خلقا للاستنماء"[2]، فيبيّن أن أصل الوضع في النقد هو المبادلة والتجارة فهما "خلقا للتوسل بهما إلى تحصيل غيرهما، وهذا لأن الضرورة ماسّة في دفع الحاجة، والحاجة في المأكل والمشرب والملبس والمسكن ... فخلق النقدان لغرض أن يستبدل بهما ما تندفع الحاجة بعينه بعد خلق الرغبة بهما فكانا للتجارة خِلقةً"[3].

ولأن الفائدة الربوية في الوقت المعاصر أصبحت عصب الاقتصاد الرأسمالي؛ فإن تحريم الربا يؤول إلى صياغة شكل اقتصادي جديد تماما، له تصوّرٌ خاص للمنظومة المالية، ونظرة مختلفة للنقود وخلقها ووظيفتها، ولعلاقة أسواق المال ببعضها البعض، وفوق ذلك كله لعلاقة الاقتصاد بالمجتمع، ولما كان الإقراض من غير ربا هو من عمل الإحسان لا يقوم عليه عمل اقتصادي مربح؛ فإن هذا سيحجّم من الديون الاستهلاكية إلى حدّها الأدنى، ويدفع أصحاب رؤوس الأموال إلى الاستثمار وإنتاج قيمة اقتصادية حقيقية، لأنه لا حل أمامهم إلا ذلك أو تأكلها الزكاة،

---

(1) الصدر، **الإسلام يقود الحياة**، ص44. منصور، **عدالة التوزيع**، ص159.

(2) محمد بن عبد الواحد ابن الهمام، **فتح القدير** (مصر: مصطفى الحلبي، ط1، 1970م)، ج2، ص215.

(3) **المرجع السابق**، ج2، ص155.

فيرضون بأي عائد لرأس المال فوق نسبة الزكاة، وهذا ما يشجع على الاستثمار الحقيقي، كما أن نظام المشاركة في الربح والخسارة توجّه الأموال إلى الأكفأ على توليد القيمة وليس إلى الأقدر على توفير الضمانات، كما أن تحريم الربا يمنع الشركات من توسيع رافعتها المالية من خلال الديون، وهذا ما يجعل السوق متوازنا غير احتكاري، كما سيتم مراجعة عملية خلق النقود في البنوك الخاصة، لأن أساس خلق النقود هو الائتمان وأساس الائتمان هو الربا.

إنه شكل لاقتصاد مختلف تماما، وللأسف لا نجد أبحاثا اقتصادية وافية للمسلمين في تصور التفاصيل التقنية لهذا الشكل الثوري الذي ينتج عن تحريم الربا، ولعل أهم ما ساعد في هذا النقص هو استنزاف الأبحاث من قِبَل المالية الإسلامية القائمة على التمويل بالديون، وهي صناعة قائمة على فلسفة إيجاد بدائل للتمويل ضمن الباراديام الرأسمالي وفلسفته، فوقعت في شراك الحيل والمحاكاة(1)، فأهدرت طاقات بحثية وكفاءات علمية كبيرة كان لها أن تحفر في اتجاه بيان ملامح منظومة اقتصادية جديدة أساسها المشاركة لا الديون.

ولم تكن يوما الفائدة الربوية أمرا محسوما في الأبحاث الاقتصادية الوضعية، بل كانت ولا تزال تشكل الركن الأضعف في النظرية الاقتصادية(2)، ومنذ بدايات التاريخ الموثق كان المفكرون الجادّون دوما ضد الربا، ابتداء من الإغريق حيث عارض أفلاطون وأرسطو العملية الربوية، واعتبر أرسطو أن النقد عقيم لا يمكن أن يولد نقدا مثله، وأن وظيفته الأساسية هو تسهيل العمليات التبادلية، و"ما الربا

---

(1) للباحث بحث مستفيض حول إشكالية التحيل في هندسة أدوات التمويل الإسلامي والمنهج الصوري، ينظر: أبونصر، **التحايل على الربا**.

(2) Anwar Iqbal Qureshi, *Islam and The Theory of Interest* (Lahore: Rippon printing press. 1949). P3.

إلا نقد النقد، ومن ثم فهو بين أصناف الغنى ما ينافي الطبيعة أعظم منافاة"[1]، واستمر المنع في بدايات الدولة الرومانية، ولكن مع نفوذ طبقة التجار فُتح الباب أمام الفائدة الربوية مع قوانين صارمة لحماية المدين، وإلى القرن الثالث عشر كان الربا في الغرب ممنوعا من قبل الكنيسة، ومع ثورات التغيير الديني وبدايات موجة العلمنة بدأ الباب ينفتح أكثر للتساهل مع الإقراض الربوي[2].

وستبقى حِكَم تحريم الربا تتبدى للناس جيلا بعد جيل، ويحزّ في القلب محاولة بعض المسلمين الالتفاف على حرمة الربا، وسلوك منهج التسويغ أو التحايل الذي سلكته الكنيسة، وذلك باسم العقلانية أحيانا، وباسم التيسير والضرورة أحيانا أخرى، وكأن الله تعالى لما رتّب على الربا ذلك الوعيد الشديد كان غافلا –حاشاه- عن التيسير، بل اليسر كله في حكم الله تعالى، إنه يُسرٌ يعمّ الإنسانية جمعاء، وقد كان له أن ينقذ المليارات من أزمات الفقر والمرض، عوض أن يتنّعم القلّة باسم التيسير ورفع الحرج في مداينات صورية!

والاقتصاد هو علم اجتماعي بشري نسبي، وليس علما عقليا دقيقا، فما يُعتقَد اليوم أنه حكمة اقتصادية يمكن أن يعتبر غدا نوعا من الأساطير، ولعلّ أقرب مثال في هذا السياق هو أن كينز كان يستهجن التفريق بين العائد على المال بالفائدة والعائد على رأسمال بالاستثمار، ويعتبر أن ذلك التفريق كان مدفوعا بالفكر الديني فقط، ولكنه بعد ذلك أدرك أن في ذلك حكمة اقتصادية بالغة[3]، ولا تزال النظريات الاقتصادية المعاصرة تتوجس من الربا، ولا تفتأ التشريعات العلمانية تكنّ كراهية

---

(1) أرسطو، **السياسات**، ترجمة: أغوسطينس بربارة البولسي (بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، 1957م)، ص 31-32.

(2) Qureshi, *Islam and The Theory of Interest*, p9.

(3) Ibid, P8.

تقليدية للربا، وأكثر دول العالم تضع على الفوائد الربوية قيودا[1]، ولعل النظام المصرفي هو الميدان الاقتصادي الوحيد الذي يتفق جلّ الاقتصاديين من الليبراليين إلى اليساريين على ضرورة تدخّل الدولة فيه، لخطورة لعبة الديون وخلق النقود على الأمم، ولأنه يؤدي إلى سيطرة شرذمة صغيرة من المرابين على مقدرات البلاد وقرارها السياسي[2]، ومع ذلك كله فإن لرأس المال قدرة فائقة على الإفلات من تلك القيود جميعا لأجل ما يتمتع به من نفوذ متزايد.

2- الربا وسوء توزيع الثروة

تَربِط أبحاث كثيرة لباحثين في الاقتصاد الإسلامي بين الربا والتفاوت الحادّ في الثروة[3]، ولكنها في الغالب لا تقدِّم بيانات إحصائية تدعم هذه الفرضية، وحتى الربط بين الربا والتفاوت الحادّ لا يستند في كثير من الأبحاث –التي وقفنا عليها– إلى علاقات اقتصادية عقلانية، إلا في بعض البحوث الجادة، فلا بد من مزيد من الأبحاث المقاصدية الاقتصادية المتضافرة لبحث هذه الجزئية، للوصول إلى مزيد من

---

(1) عبد الرزاق السنهوري، **الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، آثار الالتزام**، (دار النهضة العربية، دط، 1964م)، ج2، ص 823.

(2) Qureshi, *Islam and The Theory of Interest*, p154-156.

(3) Munawar Iqbal, *Distributive Justice and Need Fulfillment in an Islamic Economy*, (Islamabad: International Institute of Islamic Economics, and Leicester: The Islamic Foundation, 1988), p384.

Masudul Alam Choudhury, "The nature of Islamic socio-scientific inquiry Theory and application to capital markets ", *International Journal of Social Economics*, Vol. 27 Iss. 1, 2000, p62.

Zaman, A., “Towards a New Paradigm for Economics”, Journal of King Abdul Aziz University: Islamic Economics, 18 (2), 2005, pp. 49-59.

Naqvi, S. N. H. (1997). “The Dimensions of an Islamic Economic Model”, Islamic Economic Studies, 8 (2), 1997, p2.

Qureshi, *Islam and The Theory of Interest*, P:xvi.

تعقّل الحكمة الإلهية في تحريم الربا، وفهم سبب تغليظ الوعيد فيه[1].

وقد اعتمدنا لمحاولة بيان هذه العلاقة إحصائيا على العمل الإحصائي الضخم الذي قام به توماس بيكيتي والمنشور سنة 2014م تحت عنوان: "رأس المال في القرن الحادي والعشرين"، والذي أحدث حراكا أكاديميا واسعا في الجامعات والمراكز البحثية الغربية، وهو عمل يبيّن لنا إحصائيا حجم تركّز رأس المال في أيدي القلة، وعلاقة ذلك بآليات القطاع المالي المؤسَّس على المداينات وخلق النقود.

ويُعتبر العائد على رأس المال من أهم مشكلات تركّز الثروة في أيدي القلة، وهذا العائد يجنى من الإيجارات والفوائد الربوية والأرباح الرأسمالية، وقد بلغت نسبا كبيرة من الدخل القومي، ففي سنة 2010م بلغ معدل عوائد رأس المال بالنسبة للدخل القومي في فرنسا وألمانيا وبريطانيا وإيطاليا وأمريكا واليابان حوالي الخُمس[2]، وهذه العوائد جميعها تتقوى بطبيعة عمل القطاع المالي، ومن خلال قدرة الأثرياء على الحصول على الديون.

ولكن رغم إثبات هذه العلاقات إحصائيا إلا أن الحلول المقدَّمة لعلاج المشكلة لا تتعدى المطالبة برفع الضرائب، والمزيد من تنظيم القطاع المصرفي، أما اقتراح حلول متعلقة بإصلاح آليات التوزيع الأوَّلي وإعادة النظر في الفائدة من أساسها فهو أمر ثوري يقع خارج البارادايم الرأسمالي، ويعني تغيير النموذج وتحويره كليا، وهذا ليس بالأمر السهل مع عدم القناعة بوجود تصوّر بديل، خاصة مع قرب

---

(1) وقد لاحظ بعض النقّاد أنه على كثرة البحوث في الاقتصاد الإسلامي، فإنه ينقصها عرض المنظومة الإسلامية بطريقة يفهمها الاقتصاديون المتخصصون، مع نقص ملحوظ في البحوث النقدية في الاقتصاد الإسلامي، فلا تكفي العاطفة الدينية لتقديم دعاوى عريضة في مقاصد الشريعة مع القول بمعقولية المعنى. ينظر:

Timur Kuran. *Islam and Mammon: The Economic Predicaments of Islamism* (USA: Princeton University Press. 2006), p:x.

(2) بيكيتي، **رأس المال**، ص57.

إخفاق تجربة الاشتراكية. فما حظ المسلمين من الإبداع والعلم والإرادة للقيام بهذا العمل الكبير؟ خاصة إن كان لهم دافع إيماني قوي بالبديل ونجاعته.

ومشكلة رأس المال لا تزال مستمرة وفي تفاقم وتنذر بأزمات وكوارث، وبالرغم من أن بعض المحلّلين يرون أن الاقتصاد المعرفي في القرن الحالي يدفع نحو مزيد من المساواة في الثروة والدخل، واتجاه السوق إلى مزيد من الاعتماد على الرأس مال البشري الذي يستدعيه اقتصاد التكنولوجيات المتقدمة والمعرفة والخدمات، وهذا ما يعطي أفضلية للرأس مال البشري على المالي، إلا أن البيانات الاقتصادية تدل على أن قوة رأس المال لا تزال هي المسيطرة في القرن الحادي والعشرين، تماما كما كانت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر[1]، وما تمّت مراكمته من رؤوس الأموال في العصر الصناعي يعطي الأفضلية في الإنفاق على البحث والتطوير في الاقتصاد المعرفي، وهذا يعني المزيد من احتكار التكنولوجيا وتركّز رأس المال.

وتحريم الربا يطرح نموذجا اقتصاديا مختلفا ينبني على نمط توزيعي مغاير، ليعمل إلى جنب الآليات التشريعية الأخرى على تحقيق مقصد العدالة الاجتماعية والرخاء الاقتصادي كما يتصوّره الإسلام، فتحريم الربا هو جزء من منظومة متكاملة أوسع إلى جنب أحكام المشاركات وترشيد الاستهلاك والتكافل العام وطبيعة النقد وشكل العلاقات الاجتماعية التراحمية، ولكنه أهم عامل في تحقيق هذا المقصد من جانب العدم، بل هو الدافع الأقوى إلى تشكيل نموذج اقتصادي مختلف تماما قائم على العدالة ﴿**لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ**﴾[2]، وسنتطرق -بإذن الله تعالى- فيما يأتي إلى تفصيل هذا الأمر.

---

(1) **المرجع السابق**، ص28-29.

(2) سورة **البقرة**، الآية 279.

3- الديون وخلق الائتمان والتوزيع الجائر

الربا هو استرباح من النقد عبر الوساطة المالية وتقديم الديون، والبنوك لا تعمل بالمبدأ البسيط لإقراض ما تحوز فعلا من أموال، وإنما تعمل بمبدأ خلق الائتمان، فالبنوك لا تقترض من المودعين لتعيد الإقراض بفائدة، وإنما تتيح للمودعين الوصول إلى أموالهم متى ما شاؤوا[1]، وفي الوقت نفسه تقرض النسبة الأكبر من تلك الأموال لغيرهم، مع مراعاة الإبقاء على نسبة منها يحددها البنك المركزي فيما يعرف بـ: Fractional-reserve banking، ولا يتوقف الأمر عند هذا الحد وإنما حتى إيداعات المودعين الناتجة عن القروض يعاد إقراضها، وهذا يقود إلى أن النظام البنكي يخلق ائتمانا يقدر بعشر مرات كمية الإيداعات إن كانت نسبة الاحتياطي المفروضة 10٪ مثلا، وتزداد وتيرة إنتاج الائتمان أو النقود إن نقصت تلك النسبة المفروضة، والعكس بالعكس[2].

وبالطبع فإن الربا هو المحفز الأساسي لخلق النقود، فهو الدافع الربحي الأساسي الذي يدفع البنوك للتسابق في هذه العملية وما يتعلق بها من مشتقات مالية، وهذه العملية يستفيد منها أولا المقترضون الكبار وحملة أسهم المصارف[3].

وهذا النمط المالي يعمل على تعميق اللامساواة والتفاوت الحاد في الثروة، فالبنوك تجمع المال من المودعين بمختلف مستوياتهم، وتحوّلها إلى ديون لصالح الطبقات القادرة على توفير الضمانات، إما على شكل قروض استهلاكية تَرَفية لأصحاب الوظائف المستقرّة ذات العوائد الجيدة، كما هو الحال في الدول الريعية، وإما إلى قروض لشراء أسهم في شركات للاغتنام من الأرباح العالية، وإما على شكل

---

(1) مع اختلاف الشروط بالنسبة لبعض حسابات التوفير.

(2)McConnel, Brue & Flynn. *Economics*. P645-650
David Boyle, *The money changers, currency reform from aristotle to e-cash* (UK: Earthscan Publication), p89.

(3) شابرا، **نحو نظام نقدي عادل**، ص89. طارق الديواني، **قضية الفائدة**، ص301.

رافعة مالية للشركات الأقوى ماليا، أما الطبقات الأدنى والشركات الناشئة فلا تقوى على الاستفادة من تلك القروض إلا استثناء.

ولا يتوقف الأمر عند هذا الحد، بل إن عملية الإقراض الانتقائية تلك ترجع بالضرر على الطبقات الأدنى من خلال التضخم الذي يأكل قدرتهم الشرائية، فالتضخّم ناتج من شدة استهلاك الطبقات الأعلى، ومن خلال زيادة المعروض النقدي الائتماني لهم، فحسب (Cantillon effect) فإن التضخّم يستفيد منه من يتحصل على الديون أولا، ويضرّ بالآخرين، وهذا يعني أن الطبقات الأدنى تُسهم في استهلاك الطبقات الأعلى وفي تضخيم ثروتها، وهي تتضرر من التضخّم الناتج من ذلك[1].

فالتضخم وسيلة من وسائل إعادة توزيع الثروة، وقد اعتبره كينز وسيلةً مبتدعة لحل مشكلة ارتهان الحكومات للدائنين الخواص، من خلال خفض الفوائد بالتضخم، فالتضخم يعمل على توزيع الثروة من الأغنى للأقل غنى إن كان من يحصل على النقد أولا هم الطبقات الأقل عبر الخدمات الاجتماعية للدولة، ولكن إن كان التضخم ناتجا عن خلق النقود في البنوك الخاصة، مع محاباتها في الديون للقادرين على توفير ضمانات القروض من الأغنياء والشركات الكبيرة فإن التضخّم سيعمل

---

(1) تحدثت بحوث اقتصادية كثيرة عن هذه الآثار للنظام البنكي على التفاوت في الثروة ينظر مثلا:

Li, H., Zou, H-F. "Inflation, Growth, and Income Distribution: A Cross-Country Study", *Annals of Economics and Finance*, 3, 2002, p85.

Monnin, P, "Inflation and Income Inequality in Developed Economies", *Working Paper* No. 1, 2014, The Centre for Economic Performance.

Balac, Z, "Monetary Inflation's Effect on Wealth Inequality: An Austrian Analysis". *Quarterly Journal of Austrian Economics*, 11(1), 2008, p4-5.

Ledoit, O, "The Redistributive Effects of Monetary Policy", *Working Paper,* Series No. 44, 2011, University of Zurich, Department of Economics..

Hülsmann, J. G, "Fiat Money and the Distribution of Incomes and Wealth", In: *The Fed at One Hundred: A Critical View on the Federal Reserve System*. Ed: David Howden, Joseph T. Salerno. (Switzerland: Springer. 2014), p130-132.

Jörg Hülsmann, *The Ethics of Money Production* (Alabama: Ludwig von Mises Institute. 2008). P46-48.

على نقل الثروة من الأفقر للأغنى على عكس مقصد العدالة الاجتماعية، وهذه العملية ازدادت بوتيرة سريعة جدا منذ ثمانينات القرن العشرين عند تبنّي النظرية النقدية، وزاد معها تركّز الثروة بشكل كبير[1].

كما توجد دراسات إحصائية أخرى تربط -من جهة أخرى- بين الارتفاع العام في الأسعار وازدياد الاستقطاب في الثروة، من جهة كون الخدمات الاجتماعية لا تتأقلم مع تغيّر الأسعار بسرعة تأقلم السوق، فالقادرون على توفير الضمانات للبنوك هم أول من يستفيد من النقد الذي تُحدثه البنوك قبل أن يُحَلَّ التضخّم بالأسعار، كما أنهم هم القادرون على توجيه تلك السيولة إلى شراء الأصول والأسهم التي تزداد أسعارها لاحقا، بخلاف الطبقات الأدنى التي توجّه غالب سيولتها إلى الاستهلاك الضروري[2].

فقوى السوق الرأسمالية المبنيّة على تسهيل الائتمان للأكثر ملاءة يدفع بقوة في اتجاه اللامساواة العالية، فالغني يزداد غنى بشكل أسرع لأنه يكفيه ادخار جزء من ثروته فيكون عائد رأس ماله أعلى من عائد عمله وجهده بكثير، والإنسان مهما ازداد غنى ازدادت قدرته على الادّخار وارتفع نصيبه من قروض النظام المالي[3].

ويحبّذ رؤساء الشركات التمويل بالديون طمعا في الإبقاء على النصيب الأكبر من الربح لهم من خلال الرافعة المالية، وخاصة الشركات الكبيرة التي تجد سهولة كبيرة في الحصول على القروض، وهذا مما زاد من تركّز الثروة في أيد قليلة، ولا ينال

---

(1) بيكيتي، **رأس المال**، ص111، 142. وينظر:

Hülsmann, *The Ethics of Money Production*, p6.

Ahamed Kameel, "Monetary Cause of Poverty", The Official Blog of Dr. Ahamed Kameel Mydin Meera: <http://www.ahamedkameel.com> (accessed on 09/10/18).

(2) Arkadiusz Sieroń. "Inflation and Income Inequality", *Prague Economic Papers*, vol. 2017, issue 6, 2017, p633-645.

(3) بيكيتي، **رأس المال**، ص33-34.

المودعون الصغار في البنوك مقابل إيداعاتهم إلا الفتات الذي ينهشه التضخم[1]، وازدادت خطورة هذه العملية مع العصر الصناعي، إذ إن مزيدا من رأس المال يعني مزيدا من التقنية وعددا أقل من اليد العاملة، وبالتالي نسبة أكبر من الأرباح لرأس المال، وفي المحصلة مزيدا من تركّز الثروة[2].

وعملية خلق النقود والاستئثار بالائتمان تؤثر في المحصلة على معاشات الناس في القاعدة، وهم النسبة الأكبر، ويتحملون الارتفاع المستمر في أسعار المواد الاستهلاكية، فإن وصل التضخّم حدا لا يطاق تضطر الدولة إلى سياسات تقشفية انكماشية، وتتحمل القاعدة كذلك ضريبة تلك السياسات من خلال ارتفاع نسبة البطالة[3]، وهذا الوضع المؤسف لن يمنع الاقتصاد من الاستمرار في إنتاج أغلى السلع الترفية، فهناك دوما من يقدر على الشراء، وبدعم من ديون البنوك التي يودع فيها القاعدة أموالهم، عوض تخصيص تلك الأموال لإنتاج السلعة الضرورية وتوليد مناصب عمل[4]، وفي حالة العالم الثالث غير الصناعي، فإن تلك الأرصدة تتجه إلى تمويل ديون استهلاكية لشراء سلع فاخرة مستوردة كالسيارات، والبلاد أحوج ما تكون للاستثمارات ودعم الشركات الناشئة وخلق فرص عمل.

---

(1) شابرا، **الإسلام والتحدي الاقتصادي**، ص 91.

Tarek El Diwany, “Islamic Banking isn’t Islamic,” *Banker Middle East*, November 2002. available at: http://www.islamic-finance.com/item100_f.htm. Accessed on: 24/08/2018

(2) Darius Kulikauskas, “Economic Inequality: A Survey of Recent Literature”, *Ekonomika,* Vol. 92(1), 2013, p12.

(3) Peter Jochumzen, *Essentials of Macroeconomics*. (Ventus publishing ApS, 2010), p16.

شابرا، **نحو نظام نقدي عادل**، ص48.

(4) **المرجع السابق**، ص81.

ولقد تمّ إثبات علاقة عبء المداينات البنكية على أسعار المواد الاستهلاكية إحصائيا، ففي ألمانيا مثلا سنة 2006م شكّل عبء الفوائد البنكية على الديون حوالي 40٪ من سعر المواد الاستهلاكية والخدمات اليومية[1].

ومع ضعف الأجور وارتفاع البطالة وارتفاع الأسعار من جهة، ووفرة الإنتاج من جهة أخرى تحوّلت أموال ضخمة إلى ديون استهلاكية في البلدان المستقرة اقتصاديا[2]، فتورّط مزيد من الناس في القروض وفقدوا الأمان المادي والنفسي، في مقابل زيادة أرباح القطاع المالي[3]، أما في مناطق العالم الفقيرة فلا عزاء للناس إلا العمل ساعات طوال مقابل لقمة عيش، أو الموت جوعا، إذ يوجد في العالم 795 مليون جائع، ويموت سنويا أكثر من ثلاثة ملايين طفل من الجوع، ويذهب يوميا إلى المدرسة الابتدائية 66 مليون طفل وهو جائع[4].

فهذا الوضع القائم على الربا والديون لم يكن إلا لصالح الأغنياء على حساب الفقراء ومتوسطي الحال، فذوو رؤوس الأموال الكبيرة يستفيدون من الوضع المداياتي من جهتين؛ من جهة كونهم مودعين يأخذون الفائدة على أموالهم، وهي فائدة كبيرة لا يأكلها التضخم ولا مصاريف الإدارة، وكذلك من جهة كونهم مستفيدين من القروض، لكونها قروضا موجهة غالبا للاستثمار وشراء السلع الرأسمالية والاستفادة من الرافعة المالية، أما الطبقات الأدنى فخاسرة من الجهتين؛ من جهة كونهم مودعين، إذ لا يستفيدون إلا من عوائد ضئيلة جدا تكون أحيانا سالبة بفعل التضخّم ومصاريف الإدارة مقارنةً بالأرباح التي يحققها المستثمرون بأموالهم

---

(1) Margarit Kennedy. *Occupy Money: Creating an Economy Where Everybody Wins*. (Canada, New Society Publishers. 2012), p23.

(2) لوتز، "السبيل الإنساني للازدهار الاقتصادي"، ص473.

(3) دالي، **الرفاه**، ص210.

(4)Food Aid Foundation statistics: http://www.foodaidfoundation.org/world-hunger-statistics.html. Accessed on: 27/08/2018.

التي يقترضونها، وخاسرون من جهة كونهم مدينين متورطين في ديون استهلاكية، وقد تم إثبات هذا الوضع إحصائيا من عدة دراسات [1].

ثالثا: رأس المال والعدالة الاجتماعية العالمية

يعتبر القرن الواحد والعشرون قرن العولمة بفعل ثورة الاتصالات والمواصلات، مما سمح بمزيد من حرية التجارة وتنقّل رؤوس الأموال واليد العاملة، وما نتج عن ذلك من خفوتٍ للحدود القومية، ولو أن هذا المفهوم غير ثابت وإنما خاضع لسياسات الدول، فبصعود التيارات الشعبوية القومية في أوروبا وأمريكا أعيد تقييد العولمة وتحجيمها، وخاصة بخروج بريطانيا من الاتحاد الأوروبي مؤخرا، واشتهر في هذا السياق مقولة تيريزا ماي: "إن كنت تعتقد أنك مواطن للعالم كله، فأنت مواطن للاشيء"[2]، وهذا التذبذب في مرونة العولمة وانقباضها يدلّ على أنها ليست ظاهرة موضوعية عفوية، وإنما هي أداة للأقوى يقرّر كيفما يشاء بَسطها وطيّها.

ومن إيجابيات العولمة أنها رفعت الوعي الإنساني لدى الشعوب، وتحوّلت كثير من ولاءات الناشطين من المحلية الوطنية إلى الإنسانية العالمية المهتمة بقضايا الإنسان والبيئة والمتابعة الأخلاقية للشركات[3]، ولكن هذه الإيجابيات تغرق في بحر إشكالاتها وآثارها السلبية، وخاصة فيما يتعلق بإضرارها بالعدالة الاجتماعية وتوزيع الثروة في العالم، بفعل ما أتاحته لرؤوس الأموال من قوة وسطوة وقدرة على المناورة،

---

(1) Anthony B. Atkinson, *InequalIty*, (USA: Harvard University Press, 2015), P167-168. Margrit Kennedy, *Interest and Inflation Free Money*, (Seva International, 1995), p9. Lietaer & Dunne, *Rethinking Money*, p49.

(2) Roopinder Oberoi & Jamie P. Halsall. *Revisiting Globalization* (USA: Springer. 2018). P:v.

(3) ستيرنبيرغ، " قوى التغير الرأسمالي"، ص83-84.

وتقدّر بعض الأبحاث أن العولمة أسهمت بحوالي 20٪ من الاستقطاب العالمي في الثروة[1].

وبسبب العولمة أصبح تحقيق العدالة الاجتماعية أكثر تعقيدا في القرن الواحد والعشرين، فالخدمات الاجتماعية للدول أصبحت أكثر تعقيدا لازدياد حدّة اختلاف رغبات المواطنين لتباين ثقافاتهم بفعل الهجرة، إضافة إلى انفتاح الاقتصاد وعدم إلزامية القانون الدولي وسهولة تحرّك رؤوس الأموال، وهروبها إلى الدول الأقل فرضا للضرائب، هذه التحدّيات وغيرها جعلت أبحاث العدالة الاجتماعية أكثر تعقيدا في القرن الحالي، وأدّت إلى عالم تبلغ فيه استقطابات الثروة مستويات عالية جدا[2].

ويقع رأس المال في محور وسائل العولمة التي تفاقم من الوضع غير العادل في توزيع الثروة بين أركان المعمورة، فقد استمد رأس المال من العولمة مزيدا من القوة والسطوة بما أتاحته له قوانين التجارة الحرة من حرية في ملاحقة اليد العاملة الرخيصة، ومرونة في الهجرة إلى الدول الأقل فرضا للضرائب، وهذا ما جعل رأس المال في موقف تفاوضي قوي تجاه الطبقة العاملة، وحتى تجاه سياسات الدول، التي ضعُفت قدرتها على فرض الضرائب والإلزام بقوانين تحمي قوانين العمال مخافة التسبب في هجرة رؤوس الأموال، والنتيجة هي المزيد من التوزيع غير العادل للثروة، والمزيد من الإخلال بالعدالة الاجتماعية في العالم[3].

---

(1) تايلر، "نحو الرأسمالية الشاملة في الولايات المتحدة الأمريكية"، ص496.

(2) بيكيتي، **رأس المال**، ص71. وينظر:

Miller, *Social Justice*, p264-265.

(3) Thomas I. Palley, "Capital Mobility and the Threat to American Prosperity", *Challenge*, 37:6. 1994, p35.

تايلر، "نحو الرأسمالية الشاملة في الولايات المتحدة الأمريكية"، ص473، 493.

وعوض أن تكون العولمة سببا في الرخاء العالمي بسبب إمكاناتها الهائلة، إلا أنها أضحت أداة لترسيخ مصالح الشركات الكبيرة، فبين سنتي 1920م و1970م نجحت الحركات الاجتماعية في أوروبا وأمريكا في تحسين أوضاع العمال ورفع أجورهم، وشكلت ضغطا على الحكومات والشركات، ولكن بفعل العولمة انقلبت القوة لأرباب العمل منذ الثمانينات، مما أضعف موقف الدول في ترويض رأس المال، ودخلت في موجة من الخصخصة وتحجيم السياسات الاجتماعية[1].

والعولمة تعتبر الإشكال الأكبر الذي يواجه الحلول الضريبية المقترحة لمعالجة آفات الرأسمالية، وقد استحضر بيكتي عدم نجاعة الحل الضريبي في كبح القوى الدافعة في اتجاه التفاوت الحاد بسبب العولمة، ويرى أنه حل غير مجد إلا إن وُجد تنسيق محكم على المستوى الدولي لتفادي هجرة رؤوس الأموال[2]، فكيف يمكن القيام بذلك إن كانت قوانين تحرير التجارة العالمية نفسها تعمل لصالح تحرير رؤوس الأموال وتعميق التفاوت العالمي في الثروة[3].

ولم يتوقف دور رأس المال في الإخلال بالعدالة الاجتماعية العالمية عند هذا الدور السلبي، بل إنه أصبح أداة للسيطرة على اقتصادات الدول ومقدرات الشعوب، فمؤسستي البنك الدولي وصندوق النقد الدولي تعمل على إغراق الحكومات غير المسؤولة بقروض "سياسية" مقابل مكاسب اقتصادية وعسكرية للدول المتقدمة الصناعية وشركاتها العابرة للقارات[4]، فلما تغرق تلك الدول في

---

(1)John Schmitt, “Economic Development and Inequality in the United States Since 1979:
Inequality as Policy”, in Traub-Merz, R., ed., *Redistribution for Growth? Income Inequality and
Economic Recovery*, Friedrich-Ebert-Stiftung, Shangai Coordination Office for International
Cooperation, 2012, pp. 97-99.

(2) بيكيتي، **رأس المال**، ص34-35.

(3) ميردال، **النظرية الاقتصادية والدول النامية**، ص28.

(4) Hülsmann, *The Ethics of Money Production,* p220-222.

الديون يتم فرض شروط قاسية عليها، وغالب تلك الشروط ترمي إلى تقليص تدخّل الدولة في الاقتصاد، وخصخصة استثماراتها، وفتح السوق للشركات العالمية والتخلّي عن مساهماتها الاجتماعية[1]، وقد أثبتت عدة دراسات أن الشروط المصاحبة للقروض الدولية والبرامج المقترحة من البنك الدولي وصندوق النقد تزيد من نسبة الفقر والبطالة واللاعدالة الاجتماعية[2].

وتلك الشركات العالمية لا تعمل دوما لصالح تنمية الدول التي تستوطنها، ولكنها شركات مدفوعة بالجشع والروح الرأسمالية المستندة إلى الداروينية الاجتماعية المتوحشة، ويفصّل مثلا صاحب كتاب "عولمة الفقر" كيف أنه في ظل نظام عالمي يولِّد فائض الإنتاج تسعى الشركات العالمية إلى تدمير الإنتاج المحلي في الدول النامية لتحوِّلها إلى أسواق لمنتجاتها، وذلك عبر خصخصة منشآت الدولة، وتفليس المؤسسات الصغيرة والمتوسطة برفع الدعم الحكومي عنها، أو تحويل مهمتها لإنتاج سلع كمالية لموزع عالمي، ولو كان سكان الدولة بحاجة لمواد استهلاكية ضرورية[3]، فليس صدفة أن نجد دولا أفريقية غنية بالبترول والكاكاو والقهوة والمعادن ولكن سكانها يعيشون الفقر والحروب.

ويحكي باركينز مؤلِّف كتاب "اعترافات قاتل اقتصادي مأجور" كيف يقوم صندوق النقد الدولي بالانقضاض على الدولة التي لم تتمكن من سداد ديونها، وكيف يتم فرض أجندات الشركات العملاقة عليها، ودفعها إلى التقشف وخفض خدماتها الاجتماعية، واستنزاف جزء كبير من موارد الدولة لسداد فوائد الديون على حساب

---

(1) زياد حافظ، "أوضاع الأقطار النفطية وغير النفطية"، ضمن: مجموعة من الباحثين، **دولة الرفاهية الاجتماعية**، ص420.

(2) Harrigan, Jane. *Economic liberalisation, social capital and Islamic welfare provision* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009), p3.

(3) ميشل تشوسودوفيسكي، **عولمة الفقر**، ترجمة محمد مستجير مصطفى، (القاهرة: مكتبة الأسرة، د.ط، 2012)، ص9.

الاعتناء بسكانها الفقراء[1]، والمؤلِّف نفسه كان عمله إقناع الدول بقبول ديون كبيرة أكثر من حاجتها، للسيطرة على اقتصادها عند عدم القدرة على السداد[2].

وقد كانت النتائج وخيمة على أغلب الدول النامية التي عملت بنصائح دعاة السوق الحرة ونصائح المؤسسات المالية العالمية[3]، فمثلا قد قُدِّمت لأوروبا الشرقية بعد انهيار الاتحاد السوفياتي الوصفة الأكثر توحشا لاقتصاد السوق الحر مما أدى إلى تدمير اقتصاداتها تماما[4].

وما أسهم في تسهيل هذه اللعبة المدايناتية المدمِّرة كونُ الدولار عملة عالمية غير مغطاة بالذهب، فأصبح من السهولة على الولايات المتحدة طبع المزيد من النقود، وإصدار المزيد من السندات لإغراق العالم بديون غير قابلة للسداد، وفي المقابل تلاحق غير القادرين على السداد بإعادة جدولة الديون بشروط استغلالية لمواردها الطبيعية[5]، فأصبحت بذلك أكبر شافط لثروة العالم بمديونيتها الترليونية الضخمة التي يتحمل عبئها العالم أجمع، والمدعمة بترسانة حربية عملاقة[6].

ويستمر هذا الوضع من غير توقّف إلا إن تم تغيير النموذج المالي كليا، فخلق النقود وعقلية الديون أدّت إلى أن يكون مجموع ما يملكه الناس من النقود فعليا أقل بكثير من قيمة ديونهم، وهذا يعني تحويلا مستمرا لأملاكهم وعرق جبينهم إلى المالكين الكبار للأصول المالية[7]، فليس غريبا إذن أن يربط تقرير للأمم المتحدة

---

(1) John Perkins, *Confessions of an Economic HitMan*, (San Francisco: Berrett-Koehler, 2004), p197, 203.

(2) Ibid, p248.

(3) جوزيف ستيغليتز، من مقدمته على: بولانيي، **التحول الكبير**، ص15.

(4) انتير، "الطريق نحو الدمار"، ص378.

(5) Perkins, *Confessions,* p212.

(6) David Graeber, *Debt: The First Five Tousand Year*. (New York: Melville House Publishing, 2011), p361-367.

(7) Boyle, *The money changers,* p10.

للتنمية الإنسانية مباشرة بين النظام البنكي العالمي الذي يعمل بمنطق الديون وخلق النقود وموت ملايين الأطفال في أفريقيا[1].

وجميع الأبحاث والدراسات الإحصائية والاقتصادية التي أحلنا إليها سابقا تؤكد أن الخطر الأعظم لرأس المال على العدالة الاجتماعية مُنطلقه هو المداينات والاسترباح منها بالوساطة المالية، والتي لا تفيد إلا الأغنى، وحتى آكل الربا ذو رأس المال الصغير لا يستفيد من العملية وإنما هو مجرد وقود لمحرك شفط الثروة إلى الأغنى، وتحريم الربا يؤدي في المآل إلى وقف هذه المنظومة الضخمة القائمة على الديون وخلق النقود، فيجب النظر إلى تحريم الربا بهذه الصورة الشاملة، إنه نظام اقتصادي بمنهج جديد ورؤية كونية مختلفة، وليس مجرد عملية عَقْدية صورية بين طرفين، ليتم تجاوزها بمختلف الحيل والتبريرات، ويستدعى لذلك أقوال فقهية شاذة من أزمنة غابرة مختلفة السياق!

وإن كان تحريم الربا يسهم في تحقيق مقصد العدالة الاجتماعية من جانب العدم، فما هي الآليات البديلة للتمويل المشروع، وكيف تحقق هذا المقصد من جانب الوجود؟

رابعا: التمويل "الإسلامي" والعدالة الاجتماعية

1- آلية التمويل بالمشاركة وتحقيق العدالة الاجتماعية

في ظل معضلة الاقتصاد الوضعي ونمطه المالي الضارّ بالعدالة الاجتماعية والدافع إلى مزيد من التفاوت الحاد في الثروة لا تزال الحلول المطبقة حلولا ترقيعية لا تعالج لبّ المشكلة، فالنظام المالي ينقل المليارات يوميا من الطبقة العاملة المدينة إلى مالكي رؤوس الأموال، ثم تأتي الحكومات لتأخذ الضرائب من مالكي رؤوس الأموال لتعين بها الفقراء من الطبقة العاملة، فهي تعيد بعض الأموال المأخوذة منهم أصلا

(1) El Diwany, “Islamic Banking isn’t Islamic”.

بفعل اختلال النظام التوزيعي[1]، وهذه العملية تتفق مع فلسفة الرأسمالية في ضرورة إبقاء التفاوت لأجل النمو الاقتصادي، ويأتي إعادة التوزيع كعملية للحفاظ على استمرار الرأسمالية كي لا تجرفها ثورة للجوعى.

وقد بيّنت تجربة الدول الاسكندنافية فشل الاقتصار على إعادة التوزيع بآلية الضرائب، فرغم الضرائب العالية فيها إلا أنها تشهد ارتفاعا مستمرا في فوارق الثروة في العقد الأخير من القرن الماضي وبداية القرن الحالي، وهذا يهدّد الاستقرار الاقتصادي، لأن اجتماع الضرائب العالية مع ازدياد فوارق الثروة سيؤدي إلى نقص الحافز بالالتزام الضريبي، كما أن ازدياد الدين العام للدولة لا يمكن معه التوسّع لأجل الحماية الاجتماعية، لأن زيادة الضرائب ستحدّ من الاستهلاك والاستثمار، وتدفع رؤوس الأموال للهجرة، كما أن زيادة الفائدة لامتصاص الكتلة النقدية سيكبح النمو والاستثمار[2].

ومع عدم نجاعة هذه الحلول فإن نصيب عوائد رأس المال من الدخل القومي في ازدياد حيث يبلغ في بريطانيا وفرنسا نسبة الـ 30٪، وهو يقترب مما كان عليه في القرن التاسع عشر 40٪، الذي كان قرنا لأعلى درجات التفاوت التي أثارت ثورات وحروبا[3]، ومما أسهم في هذا الوضع السيء هو القطاع المالي الذي يعيش على هامش الاقتصاد الحقيقي ويضغط عليه بديونه، فالربا هو تكلفة زائدة على الاستثمار، وكلما ازدادت تلك التكلفة ازدادت عدد الشركات المفلسة، وازدادت البطالة والآفات الاجتماعية وتفكّك الأسر[4].

---

(1) Kennedy, *Interest and Inflation*, p29.
(2) OECD, "An Overview", p25.

(3) بيكيتي، **رأس المال**، ص214-215.

(4) Kennedy, *Interest and Inflation*, p30.

والقطاع المالي المدايناتي الربوي يشكل عبئا كبيرا على الاقتصاد الحقيقي، ويجني من الأرباح أضعاف ما تجنيه الشركات في القطاعات الأخرى[1]، وتبلغ مديونيات الاقتصادات أرقاما خيالية، فقد وصلت نسبة الدين بالنسبة للدخل القومي لليابان -مثلا- في 2017 حوالي 253٪[2]، رغم الإنتاجية العالية جدا للاقتصاد الياباني، الذي ملأ العالم بأنفس سلعه، إلا أن مديونيته تسبقه بأشواط، لأن نمو الديون أسهل من نمو الإنتاج الحقيقي الذي يتطلب معرفة ومهارة وإبداعا، وهذا يشكل عبئا على الشركات، وعبئا على الإنسان والبيئة.

وقد اقتُرحت عدة حلول لاستبدال نظام الفائدة من طرف الاقتصاديين، ومن ذلك اللجوء إلى فرض رسوم على العملات المكتنزة، واعتُبر أن ذلك أدعى لتكوين مجتمع يتسم بالعدالة الاجتماعية والازدهار والحفاظ على البيئة ورأس المال الاجتماعي[3]، ويرى كينز أنه في مجتمع متوازن يمكن لإلغاء الفائدة أن يرجع بفائدة عظيمة على المجتمع وثرائه، وتتحول الأموال لتكون رؤوس أموال استثمارية حقيقية، ويقترح أن يتم تحفيز الاستثمار باعتماد فرض رسوم على النقود المكتنزة[4]، وهذا الاقتراح يعني بدل تحفيز رأس المال بالربا تتم معاقبته على الاكتناز، والحل الإسلامي قريب من هذا من خلال تحريمه الربا وتشريعه الزكاة.

واقترح سيسموندي أن يتم إعادة الربط بين العمل ورأس المال من خلال توزيع نصف الربح على عمال المنشأة لوقف الصراع بين رأس المال والعمل، ويرى

---

(1) ينظر بعض الإحصاءات المتعلقة بأرباح البنوك مقارنة بغيرها من القطاعات في بعض الدول. طارق الديواني، **قضية الفائدة**، ترجمة محمد سعيد دباس (الرياض: مؤسسة سهيل طرابلسي، ط1، 1426هـ/ 2005م)، ص107.

(2) < https://tradingeconomics.com/country-list/government-debt-to-gdp . (accessed on 27/08/2018).

(3) Lietaer & Dunne, *Rethinking Money*, P67-68.

وينظر: الديواني، **قضية الفائدة**، ص314-315.

(4) Qureshi, *Islam and the Theory of Interest*, p35-40.

اقتصاديون معاصرون أن السبيل إلى أنسنة الاقتصاد وإنقاذه من ورطته المدايناتية يكون بالاتجاه نحو الاقتصاد التشاركي بين رأس المال والعمل من خلال التعاونيات، وهذا سيعزّز عدالة التوزيع ويحفّز الطلب الاستهلاكي، ويمُكّن للمسؤولية الاجتماعية بعيدا عن ضغط ملاّك رؤوس الأموال، مع إصلاح علم الاقتصاد من علم همه النمو والإنتاج إلى علم همّه تخفيض الحرمان البشري والحفاظ على البيئة[1].

ومن بين المحاولات لعلاج الرأسمالية النموذج المقترح من طرف لويس كيلبر ومورتمور أدلر سنة 1958م في بيانهم: Capitalist Manifesto، حيث اقترحا فيه عدة خطط، وجميعها تدور حول تمكين الشعب من ملكية جزء من رأس المال، ومن هذه المقترحات ملكية العاملين لأسهم في شركاتهم Employees Stock Ownership Plan ESOP ، وهي الخطة التي شجعها التشريع الأمريكي بعد ذلك بتحفيزٍ ضريبي للشركات التي تبنته، يهدف إلى توسيع امتلاك رأس المال من قبل المواطنين[2].

كما اقتُرحت حلول لإشراك العمال في قرارات الشركات، لمزيد من ضبط أرباب العمل بالاعتبارات الاجتماعية، وهذا مطبّق نسبيا في ألمانيا تحت نظام اقتصاد السوق الاجتماعي، وتوصف الرأسمالية الألمانية بـ Stakeholder model لأن الجمعيات العامة للشركات الكبرى لا تقتصر عضويتها على المساهمين، وإنما يجلس فيها ممثلون عن العمال وعن المجتمع والحكومة، وليسوا بالضرورة ممن يمتلكون أسهما[3]، ونلحظ في هذه المقترحات همّا مشتركا وهو توسيع قاعدة امتلاك رأس المال، وضبط التوجهات الاستثمارية بالاعتبارات الاجتماعية.

---

(1) لوتز، "السبيل الإنساني للازدهار الاقتصادي"، ص462، 481.

(2) تايلر، "نحو الرأسمالية الشاملة"، ص487- 488، 491-493.

(3) بيكيتي، **رأس المال**، ص154-155.

وتحريم الربا في الإسلام يعمل تماما في الاتجاه نفسه، لأن منع الربا يعني أن رأس المال لا يستطيع أن يجني ربحا إلا من خلال اشتراكه مع العمل على توليد أرباح فعلية، وهذا يوسع من دائرة امتلاك رأس المال بين الناس، وهو ما يعني مزيدا من توزيع الثروة، كما أن ذلك سيدفع أرباب رؤوس الأموال إلى البحث عن المشاريع المربحة ولو كانت صغيرة، من دون اعتبارات للملاءة المالية لصاحبها لأن العلاقة تشاركية تستند إلى الكفاءة[1]، كما أن تحريم الربا يحدّ من الرافعة المالية في الشركات والتي تتيح لملاّك الأسهم الكبار الاغتنام من الفوارق بين الأرباح ونسبة الربا الذي يدفع مقابل الديون، ويدفع الشركات إلى توسيع قاعدة المساهمين لديها.

ويرى الصدر أنه من مقاصد تحريم الربا أن تتجه الأموال إلى المشاريع الأكفأ والأقدر على توليد القيمة، وليس إلى المشاريع الأقدر على دفع الفائدة ولو كانت مضرة بالمجتمع، أو إلى المضاربات التي تؤدي إلى رفع الأسعار[2]، وقد كان الفقهاء قديما وحديثا يستحضرون هذه الحِكم الاجتماعية لتحريم الربا وتشريع المشاركات، وما في ذلك من تشجيع لرواج الأموال ونشاط التجارة والاقتصاد، كالرازي[3] وابن عاشور[4] وغيرهما.

ويقرّ علماء الاقتصاد أن التحوّل إلى نظام المشاركات بين رأس المال والعمل سيؤدي إلى خفض الاضطرابات في الاقتصاد العالمي[5]، وهذه هي الوصفة المحورية

---

(1) سعيد الخضرى، **المذهب الاقتصادي الإسلامي**، (القاهرة: دار الفكر الحديث، ط1، 1406هـ، 1986م)، ص535، 536. شابرا، **نحو نظام نقدي عادل**، ص31، 103.

(2) الصدر، **الإسلام يقود الحياة**، ص229.

(3) الرازي، **التفسير الكبير**، ج7، ص76، 77؛ أبو الحسن علي بن محمد بن إبراهيم الخازن، **لباب التأويل في معاني التنزيل**، تحقيق: محمد علي شاهين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1415 هـ)، ج1، ص209.

(4) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج4، ص87.

(5) شابرا، **نحو نظام نقدي عادل**، ص111.

للاقتصاد الإسلامي، ويعتبر الخبير المالي وليام بوتر أن تلك الوصفة الإسلامية هي العلاج للأزمة المالية العالمية الحالية، ولكنه يأسف لتخلّي المسلمين عنها واتجاههم في بنوكهم "الإسلامية" لمحاكاة النظام الربوي القائم على عقلية الديون[1].

وبما أن الربا هو توليد نقد من نقد، فإن هذا سيعطي أفضلية لرؤوس الأموال الكبيرة على غيرها للتضخم باستمرار، أما المشاركات فهي تعاون مال مع خبرة لتوليد ربح حقيقي ينفع الناس، وهذا لا يعطي أي أفضلية لرأس المال في إنتاج الربح، وإنما هي مسألة تعاونية، كما أن رأس المال لن يستفيد إلا من نصيبٍ من الربح المتحقق فعلا في الواقع، وإن أي خسارة تلحق المشروع، فإنها تلحق الطرفين حسب إسهامهما؛ صاحب المال يخسر من ماله، والمضارب يخسر جهده، ولا يعطي الإسلام لخسارة أحدهما وزنا زائدا لنظرته المتوازنة للمال والعمل، بخلاف الربا الذي يعني: "التحصّن من الخسارة والحصول على الربح المضمون"[2].

وقد نصّت السنة الشريفة على أهم قاعدة تحكم المشاركات، وتدفع رؤوس الأموال لخوض الاستثمار الحقيقي وتحمّل عوائده، إيجابية كانت أم سلبية، فعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده (عبد الله بن عمرو) قال: "نهى رسول الله ﷺ عن سلف وبيع، وعن شرطين في بيع، وعن بيع ما ليس عندك، وعن ربح مالم يضمن"[3].

---

(1) Buiter, Willem, "Islamic finance principles to restore policy effectiveness", *Financial Times*, (London: July 22, 2009).

(2) المصري، **أصول الاقتصاد الإسلامي**، ص198.

(3) أخرجه ابن ماجه وأبو داود والترمذي والنسائي والدارقطني والبيهقي، و**الحديث صحيح**: الحاكم، **المستدرك على الصحيحين**، ج 5، ص289. وصححه الترمذي. الترمذي، **السنن**، ج3، ص533. وصححه أيضا بن خزيمة. ينظر: الشوكاني، **نيل الأوطار**، ج5، ص199. وصححه المنذري. محمد شمس الحق العظيم آبادي، **عون المعبود شرح سنن أبي داود**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1419هـ/1998م)، ج9، ص405. وصححه ابن حبان، ينظر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **الدراية**

وجميع توجيهات هذا النص النبوي تصبّ في ترسيخ فكر الشراكة بين رأس المال والعمل، وتغلق على رأس المال أبواب الاسترباح من الديون والعقود الصورية؛ فقاعدة "سلف وبيع" و"شرطان في بيع" تمنعان من تركيب العقود بما يخرم مراد الشارع ومقصوده[1]، والمنع من "بيع ما لم يُملك" و"ربح ما لم يضمن" يرسخ ضرورة مشاركة رأس المال بشكل مباشر في العملية الاقتصادية لمنع تحويل مخاطر السوق وتذبذب الأسعار إلى الطرف الآخر، وتعتبر هذه القواعد من أصول الشريعة وأعمدتها الراسخة، وتستند إليها اجتهادات الفقهاء في التشريع المالي[2]، وحكى ابن

في تخريج أحاديث الهداية، تحقيق عبد الله هاشم اليماني، (بيروت: نشر دار المعرفة)، ج2، ص151. وصححه ابن عبد البر. **التمهيد** لما في الموطأ من المعاني والأسانيد ج24، ص 384.

(1) عبد الله بن محمد بن بركة، **الجامع**، تحقيق: عيسى بن يحي الباروني، (مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، دط، دت)، ج1، ص19. عبد الله بن مسلم بن قتيبة، **غريب الحديث**، تحقيق: عبد الله الجبوري، (بغداد: مطبعة العاني، ط1، 1379هـ)، 1، ص 198. امحمد بن يوسف اطفيش، **شرح النيل**، ج8، ص 132.

(2) ينظر مثلا: أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، **الأم** (بيروت: دار المعرفة، د.ط.، 1393هـ)، ج3، ص71، ج7، ص259، ج8، ص180؛ محمد بن سعيد أبو سعيد الكدمي، **الجامع المفيد**، (مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، دط، 1406هـ/ 1985م)، ج3، ص283؛ سلمة بن مسلم العوتبي، **كتاب الضياء**، (مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1415هـ/1995م)، ج17، ص119؛ أبو بكر محمد بن أبي سهل السرخسي، **المبسوط**، دراسة وتحقيق: خليل محي الدين الميس (بيروت: دار الفكر، ط1، 1421هـ/ 2000م)، ج11، ص،155،158، ج12، ص164، ج13، ص124،10؛ ابن عابدين، **الحاشية**، ج4، ص323، ج5، 75؛؛ ابن حزم، **المحلى**، ج7، ص476؛ الشوكاني، **نيل الأوطار**، ج5، ص213. محَمَّد بن عبد الله ابن العربي، **أحكام القرآن**، تحقيق: علي محمد البجاوي (بيروت: دار الكتب العِلمِيَّة، ط1، 1408ه/1988م)، ج1، ص324.

العربي الإجماع على معناها[1].

وفي المحصلة فإن المسلم المنضبط بالتصور الإسلامي في أحكام رأس المال سينفق على نفسه بالقوام دون إسراف ولا تبذير، ويدّخر لضروراته من غير مبالغة، وما فضل عن ذلك ينفق منه في سبيل الله تعالى، ويستثمر منه بما ينفع الناس، إما بنفسه وإما بالتعاون مع ذوي الخبرة، وإلا فإن الزكاة سوف تأكل مدخراته إن تجاوزت النصاب، ولهذا ينصحنا رسول الله ﷺ في الحديث المروي عن أنس بن مالك بقوله: "اتجروا في أموال اليتامى كي لا تأكلها الزكاة"[2]، فهي منظومة ربانية محكمة تضبط رأس المال ليكون دوما في صالح الإنسان والمجتمع.

هذا هو التشريع الإسلامي في التعامل مع رأس المال بما يحقق العدالة الاجتماعية، فما نصيب البنوك الإسلامية –بصفتها أبرز مظهر للتمويل الإسلامي في الوقت المعاصر– من هذا التشريع؟ وما نصيب إسهامها في تحقيق العدالة الاجتماعية عبر الآليات التمويلية؟

2- تجربة البنوك الإسلامية والعدالة الاجتماعية: رؤية ناقدة!

لقد كان من الأهداف المعلنة لتأسيس البنوك الإسلامية هو تحقيق العدالة الاجتماعية ومعالجة ظاهرة الفقر، فمن خلال تحريم الربا ستعمل البنوك على المشاركات القائمة على الربح والخسارة، وهذا يعني إمكانية استفادة ذوي المشاريع الناجعة من التمويل، سواء أكان أصحابها أغنياء يملكون ضمانات أم لا، لأن العلاقة ليست علاقة مداينة، وإنما هي مشاركة على تقسيم أرباح المشروع، مستندة في قرار التمويل إلى دراسة

---

(1) محمد بن عبد الله المعافري الأندلسي ابن العربي، **عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ/1997م)، ج6، ص28.

(2) صححه العراقي. ينظر: أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، تحقيق: حسام الدين القدسي (القاهرة: مكتبة القدسي، 1414 هـ، 1994م)، ج3، ص67.

جدوى المشروع وربحيته وكفاءته، وأغلب ما كتبه مفكرو الاقتصاد الإسلامي في المقاصد الشرعية للتمويل الإسلامي تدور أساسا حول هذه النقطة الجوهرية، وهي الفارق الجوهري الذي يُنتظر من البنوك الإسلامية أن تتميز به عن التقليدية[1].

ولكن بالرغم من الكلام الطويل العريض عن محورية العدالة الاجتماعية في الاقتصاد والتمويل الإسلامي من طرف كبار المنظرين مثل باقر الصدر والمودودي وعمر شابرا وصديقي والعثماني وغيرهم، إلا أن واقع تطبيق التمويل الإسلامي لا يُبرز شيئا مختلفا عن التمويل التقليدي القائم على الديون، والذي يحابي أصحابَ الوفرة القادرين على توفير الضمانات[2]، ويُثبت تحليلُ عدد من التقارير السنوية للبنوك الإسلامية هذا الواقع، بحيث إنها لا تختلف عن التقليدية في طريقة اختيار وجهة تمويلاتها، فهي تعتمد على الملاءة المالية للمدين بشكل شبه كلي، لأنها تمويلات بالديون لا بالمشاركات، مع إهمال كبير لطبيعة وجهة التمويل، ولا تقيم غالبا أولوية

---

(1)Iqbal, M., "Islamic Economics Institutions and the Elimination of Poverty", The Islamic Foundation, Leicester. 2002. P1-24. Feisal Khan. "How 'Islamic' is Islamic Banking?", *Journal of Economic Behavior & Organization*, 76 (2010), 805–820. P817. P808-809.

(2) Hamoudi, Haider Ala, "Muhammad's Social Justice or Muslim Cant: Langdellianism and the Failures of Islamic Finance", *Cornell International Law Journal*: Vol. 40: Iss. 1, Article 2. 2007, P93-94.

وقد عبّر عن هذه الإشكالية بوضوح صالح كامل رئيس مجموعة البركة في محاضرته بمناسبة منحه جائزة بنك التنمية الإسلامي، إذ قال بعد أن بيّن الاتجاه التحايلي للبنوك الإسلامي: " ... إن النتيجة المنطقية لذلك الاتجاه الخاطئ هو تكريس التمويل تجاه الموسرين وذوي الملاءة من الذين يملكون الضمانات بأنواعها، وجعلنا المستثمر وحده يتحمل مخاطر الاستثمار ولا يشاركه فيها المصرف، ولم نراع في العميل الجدوى الاقتصادية لمشروعه، بل اكتفينا بالتأكد من قوة الضمانات، ولم نهتم إن كان التمويل يسبب آثارا تضخمية أم لا، أم أنه يربك الأولويات والضروريات أم لا". صالح كامل، محاضرة ألقاها في بنك التنمية، منشورة بجريدة "المسلمون، 21 نوفمبر 1997.

للمشاريع المستدامة والنافعة للمجتمع، ولا للمشاريع المتعلقة بتنمية المناطق المحتاجة[1].

فالاعتماد المطلق على الأدوات المداينائية معلومة الهامش سابقا ينفي أي فروقات جوهرية بين البنوك الإسلامية والتقليدية بخصوص تحقيق العدالة الاجتماعية وتوزيع الثروة، اللهم إلا فارق "التسميات العربية للمنتجات"[2]، كما لا تختلف عن التقليدية في إرساء ثقافة الديون، من دون الانتباه للمسائل الأخلاقية التي يعرضها التشريع الإسلامي في هذا الصدد[3].

ويلاحظ بعض الباحثين ندرة الدراسات النقدية التي تعنى باختبار مدى توافق تطبيقات مؤسسات التمويل الإسلامي مع الشعارت التي تحملها[4]، وهذا النقص ليس في صالح ضبط مسار التمويل الإسلامي، ففي ظل المحاكاة المستمرة للتمويل الربوي[5]، سيكون الاتجاه دوما نحو الابتعاد عن التصور الإسلامي، ما لم تتضافر جهود الباحثين من خارج منظومة هذا القطاع على النقد المستمر البنّاء، نصيحةً لله ولدينه.

وللوقوف على مدى تطابق الشعارات التي تحملها البنوك الإسلامية في دعمها للعدالة الاجتماعية وتطبيقاتها نستعرض عددا من الدراسات التي بحثت هذه القضية عن طريق تحليل التقارير السنوية لعدد من البنوك الإسلامية، والبحث عما يمكن أن

---

(1) Kamla, R., “Critical insights into contemporary Islamic accounting”, *Critical Perspectives on Accounting*, 20(8), 2009, p925-926.

(2) El Gamal, M.A, *Islamic Finance: Law, Economics and Practice* (New York: Cambridge University Press, 2009), p20-21. Zaman, M.R. “Usury (Riba) and the place of bank interest in Islamic banking and finance”, *International Journal of Banking and Finance,* 6, 2008, p10. Feisal Khan, “How ‘Islamic’ is Islamic Banking?”, *Journal of Economic Behavior & Organization*, 76, 2010, 805–820, p817.

(3) Kamla, “Critical insights”, p926.

(4) Ibid, p922.

(5) للمؤلِّف دراسة مستفيضة عن منهج المحاكاة والحيل في هندسة أداوات التمويل الإسلامي. ينظر: أبونصر، **التحايل على الربا في التمويل الإسلامي**.

يعبّر عن التوجه الاجتماعي فيها، كتمويل المشاريع الصغيرة والمتوسطة، أو اختيار وجهة التمويلات حسب إضافتها الاجتماعية.

فقد خلُصت دراسةٌ تتبعت بالتحليل التقارير السنوية لسبعة بنوك إسلامية خليجية خلال ثلاث سنوات إلى وجود تناقض كبير بين الشعارات المثالية المتعلقة بالأهداف الاجتماعية ومضمون تلك التقارير التي تعبّر بدقة عن الواقع التطبيقي لتلك البنوك(1).

وتوصلت دراسةٌ تحليلية أخرى للتقارير السنوية لتسعة وعشرين بنكا إسلاميا في ست عشرة دولة فحصت المحتوى الاجتماعي في التقارير المالية السنوية – إلى أن البعد الاجتماعي ليس له أهمية بالنسبة لأغلب تلك البنوك، وأن الاهتمام بهذا الجانب كان محصورا في البنوك المفروض عليها قانونا دفع الزكاة، بحيث إنها تنشر تقارير إخراجها للزكاة، كما تشير الدراسة إلى التركيز الكبير لتلك البنوك على نشر تقرير اللجنة الشرعية، وتراه كافيا لكسب ثقة الجمهور والمجتمع(2).

ولا تختلف عن هذه النتائج نتيجة دراسةٍ ثالثة مستفيضة، فحصت بيانات تسعة عشر بنكا من أكبر البنوك الإسلامية وأشهرها من مختلف أنحاء العالم، من الخليج ومصر والأردن وماليزيا وأندونيسا وبنغلاديش وباكستان وبريطانيا، بحيث حلّلت التقاريرَ السنوية المنشورة من البنوك في الفترة بين 2007-2010م، وتوصّلت الدراسة إلى عدة نتائج، منها: أن جميع البنوك تركّز في تقاريرها على القول بأنها تتبع أحكام الشريعة الإسلامية وأنها تقدّم خدمات أخلاقية تدعم العدالة

(1) Roszaini Haniffa & Mohammad Hudaib. “Exploring the Ethical Identity of Islamic Banks via Communication in Annual Reports”, *Journal of Business Ethics,* 76, 2007, p111.
(2) Bassam Maali, Peter Casson and Christopher Napier, “Social Reporting by Islamic Banks”, *Journal of Accounting: Abacus*. Vol. 42, No. 2, 2006, p285.

الاجتماعية، وتهتم بإبراز دور لجنة الرقابة الشرعية في تحقيق هذا الهدف[1]، ولكن – كما تخلص الدراسة نفسها- بالرغم من كثرة كلام هذه البنوك عن الأهداف الاجتماعية إلا أن تقاريرها تدلّ على أنها لا تمثل إلا أهمية مهملة من معاملاتها[2]، وأنها لا تظهر اهتماما بتمويل المشاريع الصغيرة إلا استثناءات محتشمة[3]، وأن هنالك تجاهلا شبه كلي لما يتعلق بالمشاريع المتعلقة بالمجتمع والبيئة وتنمية المناطق الفقيرة[4]، ويكاد ينحصر دليل البنوك الإسلامية على تحقيقها لأخلاق الإسلام والعدالة الاجتماعية على إعلان أدائها الزكاة إن كان القانون يفرض عليها إخراجها نيابة عن مساهميها، وعلى تصريحات أعضاء اللجنة الشرعية التابعة لها، من غير أن يسند ذلك أي أدلة إحصائية في تقاريرها المالية[5].

ولا تقف الدراسة التحليلية على فروق أخلاقية للتمويل الإسلامي يميزها عن البنوك التقليدية، بل تتفق معها تماما في محورية الاهتمام بتعظيم الأرباح فقط، مع وجود بعض الإعلانات الاجتماعية في النظامين تحت ما يسمى المسؤولية الاجتماعية للشركات، مع اتحادهما في إشكالية التناقض بين الشعارات الاجتماعية والواقع التطبيقي، والفارق الأهم هو أن الإسلامية تحمل شعار الشريعة الإسلامية، وتتّخذ من رموز الإسلام كالمسجد والكعبة شعارات لها، وتشبه الباحثة هذه العملية بما يسمى Greenwashing[6].

---

(1) Rania Kamla Hussain G. Rammal, (2013),"Social reporting by Islamic banks: does social justice matter?", Accounting, Auditing & Accountability Journal, Vol. 26 Iss 6 pp. 911 – 945. P923-924.
(2) Ibid, p926.
(3)Ibid, p927.
(4)Ibid, p930-931.
(5) Ibid, p925,931.

وليست كل الدول تسمح للبنوك الإسلامية بدفع الزكاة نيابة عن حاملي أسهمها، ولا كل الدول التي تسمح بذلك تلزمه. ينظر:

Haniffa & Hudaib, “Exploring the Ethical Identity of Islamic Banks”, p107.

(6) Kamla & Rammal, “Social reporting by Islamic banks”, p930-931.

لتخلص الدراسة في الأخير إلى أن الممارسات المالية للبنوك الإسلامية تناقض الرؤية الكونية التي تتبنّاها شعارا، وتتفق تماما مع الرؤية الرأسمالية الليبرالية، ولعل هذا التقاطع في الرؤية –تقول الباحثة– هو سر الترحيب الحار من قبل المؤسسات المالية الغربية للمؤسسات المالية الإسلامية[1].

وفي دراسة أخرى حلّلت التقارير المالية لسنة 2014 لعشرين بنكا إسلاميا من ثلاث عشرة دولة (البحرين، المملكة العربية السعودية، ماليزيا، باكستان، الكويت، تنزانيا، بريطانيا العظمى، عمان، العراق، مصر، بنغلاديش وقطر)، لمقارنة مستوى الاهتمام بالبعد الاجتماعي والأخلاقي مع البنوك التقليدية ذات البعد الاخلاقي (Ethical banking)؛ خلصت الدراسة إلى أن البنوك الإسلامية أقل اهتماما بالأبعاد الاجتماعية في تمويلاتها من البنوك التقليدية ذات البعد الأخلاقي، وأنها تحاول التغطية على هذه الحقيقة ببعض الأعمال الخيرية العلنية، كما توصلت إلى عدم اهتمام هذه البنوك الإسلامية في سياستها التمويلية بالقطاعات التنموية المتعلقة بقطاعات الفلاحة والطاقات المتجددة والأبحاث والصحة والتعليم والبيئة، وأن تركيزها الأكبر على العقار والقطاع المالي، وهذا يجعلها لا تختلف عن البنوك التقليدية التجارية في التطبيق، إلا في حملها للافتة اتباع الشريعة[2]!

ويبرز محمود الجمل إشكالية بُعد تطبيقات التمويل الإسلامي عن مبدأ العدالة الاجتماعية بأنها تدفع الأفراد لأن يصبحوا مدينين بشكل مفرط، ويعيشوا معسرين عن طريق إنفاق أجزاء كبيرة من دخلهم على الرهون العقارية التي تمت "أسلمتها"، تماما كما يحصل للأمريكان تحت نظام البنوك التقليدية، وشيوع ما يمّسى " House poor"، يحدث هذا –يضيف الجمل– بسبب التركيز على الأشكال الصورية المقتطعة من الأقوال الفقهية بدلاً من الالتزام بالمبادئ الشرعية الكلية للإسلام ومقاصده

(1) Kamla, “Critical insights”, p926-927.

(2) Leire San-Jose, Jon Cuesta, "Are Islamic banks different? The application of the Radical Affinity Index", *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management*, 2018.

وروحه، "فتكون الصناعة المالية الإسلامية بهذا الشكل من الانتهاك للمبادئ الإسلامية الكلية أقل إسلاميةً من الاستخدام الحصيف الراشد للمنتجات المالية التقليدية"[1]، ولا ريب أنه من حِكَم تحريم الربا الحفاظ على الكرامة الإنسانية، فإن الربا يشجع على الإقراض والاقتراض، وتحت طائلة إغراءات الاستهلاك سينغمس الناس في الديون الاستهلاكية، ويصبحون مرهونين لدائنيهم، وتنخرم بذلك حريتهم وكرامتهم[2].

وينتقد حيدر حمودي في دراسته فشل التمويل الإسلامي في تحقيق ما وعد به مؤسسوه من العدالة الاجتماعية، ويعتبر أن البنوك الإسلامية تتقن رفع الشعارات الاجتماعية، والترويج لبعض المبادئ الملهمة كمبدأ المشاركة في الربح والخسارة، ولكنها في الواقع لم تقو على تنفيذ حتى أبسط العمليات التي يمكن أن تدعم العدالة الاجتماعية، مثل تخصيص جزء بسيط من أصولها للقروض الحسنة، لتؤول في الواقع إلى مجرد مؤسسات تعمل مثل التقليدية على تضخيم مديونية المجتمع[3].

ومن الإشكالات التي تبقى عالقة في الهندسة المالية الإسلامية مشكلة خلق النقود وآثارها السلبية على المجتمع، فمع خلق النقود في البنوك –ولا يختلف في هذه العملية البنك الإسلامي عن غيره– فإن الدين العام دائما في تصاعد، ومهما عمل الناس وأنتجوا فإن مجموع مديونياتهم في تصاعد، وهي إشكالية –كما يقول الديواني– يتحاشى الكلامَ فيها روادُ المالية الإسلامية والقائمون على شرعنة أعمالها[4].

---

(1) El-Gamal, M.A, “Limits and dangers of Shari’a arbitrage”, In: *Integrating Islamic finance into the mainstream: Regulation, standardization and transparency*, ed. S. Nazim Ali, 117–31 (Cambridge: Harvard Law School. 2007). An online version is available on: http://www.la.utexas.edu/users/chenry/polec/2005coursemats/Limits%20and%20Dangers%20of%20Shari.htm. Accessed on: 31/08/2018.

(2) Qureshi, *Islam and The Theory of Interest*, p53.

(3) Al Hamoudi, "Muhammad’s Social Justice or Muslim Cant”, p132-133.

(4) Diwany," Islamic Banking Isn’t Islamic". H Al-Haddad, T el-Diwany, “Boom, bust, crunch: is there an Islamic solution?”. http://www.islamic-finance.com/item153_f.htm. Accessed on: 25/08/2018.

والنقود في الإسلام هي مطاليب على ثروة المجتمع ولا تعتبر لذاتها ثروة اجتماعية[1]، لهذا يرى الصدر تحريم خلق النقود في البنوك الخاصة[2]، ويرى أن تجميع أموال الأمة بأيدي مجموعة من الإداريين يعطي لهم قوة كبيرة في تصريف تلك الأموال في المشاريع التي يقرّرون، ويَعتبر أن البنك وفق المنهج الإسلامي لا ينبغي أن يكون بأيدي الخواص لأجل أن تكون تلك القوة بيد الأمة[3].

وإشكالية خلق النقود تبقى قائمة تحتاج لبحوث مستفيضة، لبيان مدى انسجامها مع روح التشريع المالي الإسلامي وتحقيقه لمقصد العدالة الاجتماعية، ولا بد من مزيد من بحوث في الاقتصاد الكلي والحفر أكثر في مقاصد التشريع المالي، للوصول إلى صيغة أكثر اتساقا مع روح الإسلام ونظرته للكون والإنسان والمجتمع، ولعل ما أضرّ البحوث في هذا المضمار هو -كما يلاحظ بعض الباحثين- توجيه البنوك بتمويلاتها للبحوث الاقتصادية والشرعية في اتجاه حاجتها لهندسة أدوات التمويل ضمن النموذج الرأسمالي، وتم بذلك إهمال الأبحاث في النظرية الاقتصادية والاقتصاد الاجتماعي[4].

فالبنوك الإسلامية يمكنها أن تسهم بفعالية في العدالة الاجتماعية بالتزامها أولا بالأحكام الشرعية ومقاصدها، وبالمشاركة في المشاريع التنموية والبنية التحتية للمناطق الفقيرة، وبتقديم التمويل للمشاريع الصغيرة والمتوسطة استنادا إلى ربحيتها لا إلى قدرة أصحابها على توفير ضمانات الدين، وباختيار التمويلات التي تصب في توفير مناصب الشغل وتحقيق التنمية الوطنية والإنتاج المحلي، والابتعاد عن تشجيع

---

(1) مالزرقا، **نظم التوزيع الإسلامية**، ص4.

(2) الصدر، **الإسلام يقود الحياة**، ص43.

(3) **المرجع السابق**، ص215-221.

(4) Kamla, “Critical insights”, p927.

ثقافة الديون والاستهلاك الترفي، وكذلك بإسهامها في إدارة الزكاة، وتخصيص نسبة من تمويلاتها للقرض الحسن للحالات الملحة...الخ.

أما انتهاج سبيل الهندسة المالية لمحاكاة أدوات التمويل التقليدية، بتركيب العقود الصورية، والتلفيق بين الأقوال الفقهية، وإهمال القواعد الكلية والمقاصد الكبرى للتشريع المالي، فإنه لن يؤدي ذلك إلى نتيجة مختلفة عما أدّى إليه النظام الربوي العالمي، وربما ستكون النتيجة أسوأ باعتبار البيئة الريعية التي تعمل فيها هذه البنوك، والمتّسمة بالاستهلاك العالي وقلة الاستثمارات، والاعتماد على الاستيراد مقابل الريع الطبيعي، ولهذا لن نستغرب أن تكون دول الشرق الأوسط هي الأشد تفاوتا ولامساواةً في توزيع الثروة عالميا وفق تقرير مخبر اللامساواة العالمي لسنة 2018م[1]، رغم أن الشرق الأوسط هو المكان الأكثر كثافة بالبنوك الإسلامية، وهي تنشط فيه منذ حوالي أربعة عقود!

فلا يكفي للبنوك الإسلامية أن تحمل لافتة الإسلام، وتستثمر في العواطف الدينية للمسلمين، من دون أن تقدّم إجراءات ميدانية بخصوص تطبيق تلك الشعارات، وإلا فلن تختلف عن البنوك والشركات العالمية التي تستعمل الشعارات الاجتماعية لمجرد إدارة العلاقة مع المجتمع، وهذه ظاهرة شائعة في العالم كردّة فعل على الحراك الاجتماعي العالمي[2]، بل إن البنوك الإسلامية ستكون أسوأ حالا لأنها ترفع شعارات دينية، وتسمي منتجاتها بمصطلحات فقهية، وتستعمل رموزا دينية، وتعظُم المسؤولية أكثر على أعضاء اللجان الشرعية، وعلى جميع الباحثين المسلمين لتقديم النصيحة والنقد البنّاء.

كما إن للحوكمة المالية دورا أساسيا في تحقيق مقاصد الشريعة في التمويل الإسلامي، وقد كان الانفصال بين مالكي الشركات –وهم حاملو الأسهم–

---

(1) *World Inequality Report 2018*. https://wir2018.wid.world/part-2.html. Accessed on: 09/09/2018.
(2) Kamla & Rammal,"*Social reporting*", p914.

وجهازها التنفيذي الإداري استدعى وجود نظام صارم للحوكمة، يضمن عمل أولئك المديرين لمصلحة أصحاب المصلحة في الشركة (stakeholders)، وحوكمة الشركات هي نظام من القواعد والممارسات والعمليات التي يتم من خلالها توجيه إدارة الشركة، بما يحقق التوازن بين مصالح أصحاب المصلحة في الشركة، مثل حملة الأسهم والإدارة والعملاء والموردين والممولين والحكومة والمجتمع(1).

وفي سياق البنوك الإسلامية يجب أن تحرص الحوكمة على ترسيخ البعد الاجتماعي في أولويات البنك، لأن المال مال المجتمع ولا يمكن أن يوجه ذلك المال إلى ما يرسخ الظلم الاجتماعي، كما أن النفوذ الكبير الموضوع بيد مديري البنوك في اختيار المشاريع التي يمولون يجب أن يخضع لرقابة حثيثية، لأن المدير في النهاية سيبحث عن الأرباح، والأرباح لا توجد بالضرورة حيث منفعة المجتمع.

وتنبهنا تشريعات الإسلام في العدالة الاجتماعية إلى ضرورة وأولوية صلاحية النظام نفسه، فإن كان النظام ربويا فإن محاولات حوكمته بما ينفع المجتمع ستبوء بالفشل في النهاية، ويؤكد ذلك واقع التسارع الشديد في التفاوت في الثروة في العالم مع وجود عدة أنظمة للحوكمة في العالم، فلما تكون القاطرة مندفعة نحو الاتجاه الخطأ فإنه لن يجدي نفعا كبيرا محاولات التقليل من الخسائر، وهنا يبرز الدور المحوري للجان الرقابة الشرعية في القيام بدور الحوكمة على عمليات البنوك بما يتفق مع مقاصد الشريعة في تحقيق العدالة الاجتماعية.

وعلى الحوكمة المالية الإسلامية أن تضمن توجيه التمويل إلى الشراكات الحقيقية المحفِّزة للمقاولاتية، وأن تبتعد عن المداينات والمضاربات المالية، وأن تضمن التوزيع العادل للثروة باتباع التمويل المشارِك في الغنم والغرم، وتوجيه جزء

(1) Chapra, Ahmed Habib. "Corporate Governance in Islamic Financial Institutions" *Occasional Paper No. 6*. (Jeddah: Islamic Research and Training Institute/Islamic Development Bank, 2002), p2.

من التمويل إلى الفئات الأضعف، والبعد عن المعايير المادية للنمو والتركيز على معايير رفاه المجتمع وسعادته[1].

فالحوكمة الإسلامية تنطلق من مراجعة تصميم الأدوات التمويلية، ثم بعد ذلك في الرقابة على التطبيق واختيار الأولويات التمويلية، وإيجاد بيئة تصورية غير خاضعة للأيديولوجية الرأسمالية في نظرتها لرأس المال واسترباحها من عمليات الوساطة المدايناتية، ورغم وجود مؤسسات حوكمة إسلامية عديدة عبر العالم إلا أنها تعاني من كثرة الاختلاف، وغياب مرجعية موحدة، كما أن المؤسسات الإسلامية الدولية للمعايير لا تتمتع بالإلزام القانوني[2].

ويلاحظ أن أغلب أدبيات الحوكمة المالية تركز على ضبط العلاقة بين الأطراف الثلاثة للشركات؛ المساهمين ومجلس الإدارة والإدارة التنفيذية، رغم المحاولات الحثيثة لتوسيع النظرة المحاسبية للشركات لتمتد أبعد من الربح، فقد اقتُرِح مثلا نظام (Triple Bottom Line)، وهو إطار محاسبي يتضمن ثلاثة أبعاد لقياس الأداء: البعد المالي والاجتماعي والبيئي، مختلفا عن النظام التقليدي الذي يركّز على الأداء المالي وكمية الأرباح، ولكن لا يزال هذا النظام لا يحظى بالإلزام القانوني، كما أنه يواجه صعوبات في تحديد معايير قياس الأداء الاجتماعي والبيئي[3].

إن اقتصرنا الكلام هنا على البنوك الإسلامية فلأنها المظهر الأبرز للتمويل الإسلامي في الوقت المعاصر، ولكن مؤسسات التمويل الإسلامي أوسع من هذا، وتوجد أنماط أخرى غير البنوك للتمويلات الأوفق بتحقيق العدالة الاجتماعية والأقرب إلى روح التشريع المالي، وهي كل ما كان فيه تجميع لأموال المودعين الصغار وتحويلها إلى استثمارات حقيقية مربحة، ليكون أولئك المودعون شركاء في الثروة التي

---

(1) Markom, Ruzian. "The Role of Law and Shariah Governance in Islamic Finance towards Social Justice in Diversity". *Diponegoro Law Review*. 3. 142. 3/2/2018. 142-153, p150-151.

(2) Ibid, p146-148.

(3) Timothy, Slaper & Tanya, Hall, "The Triple Bottom Line: What Is It and How Does It Work?" *Indiana Business Review* (Bloomington: Vol. 86, Iss. 1, Spring 2011). p1.

يولدها السوق، كصناديق الاستثمار، والتمويل الموجهة إلى الشركات الصغيرة والمتوسطة كمؤسسات رأس المال الجريء، أو مؤسسات التمويل المصغر أو التمويل الاجتماعي Crowdfunding، وغير ذلك من الوسائل التمويلية التي تصبّ في هذا الاتجاه المبني على المشاركة وتحفيز الاستثمار وتوسيع الاشتراك في ثروة الأمة، وإتاحة الفرص العادلة حسب الكفاءة وليس حسب الملاءة المالية، مع التوجيه إلى ثقافة الادخار والاستثمار النافع للأمة، بعيدا عن ثقافة الديون والاستهلاك المترف.

وفي سبيل تحقيق مقصد العدالة الاجتماعية ينبغي الاهتمام بالتمويل المصغّر، فالعديد من الدراسات تشير إلى أن من أهم أسباب الفقر عدم قدرة الفقراء على الحصول على تمويل لمشاريعهم الصغيرة والمتوسطة(1)، إلا أن نصيب التمويل الإسلامي من هذا الحقل لا يزال ضئيلا جدا، تم تقديره في سنة 2013م بـ0.65٪ من حجم التمويل المصغر العالمي(2).

ويمكن للتمويل الإسلامي إن دخل هذا الميدان مستعينا بالأدوات الشرعية أن يحدث فارقا جوهريا، فرغم كون بعض تجارب التمويل المصغر أثبتت نجاعتها الاجتماعية(3)، إلا أن بعض الدراسات تنبّه إلى الجانب السلبي من التمويل المصغر الربوي، من حيث استغلاله للفقراء، واتجاه كثير من تلك الديون إلى الاستهلاك وإيقاع الفقراء في شراك الديون، وخاصة أن كثيرا من مؤسسات التمويل المصغر تفرض فوائد عالية على القروض(4).

---

(1) Kamla & Rammal,"*Social reporting*", p915.

(2) Global Islamic Finance Report (GIFR), "Islamic microfinance: from a market niche to a growing industry", in Dar, H., Azmi, S. and Shafique, B. (Eds), *Global Islamic Finance Report 2016* (Berlin, Gerlach Press, 2016).

(3) Hassan, M.K. and Alamgir, D.A.H. (2002), "Microfinancial services and poverty alleviation in Bangladesh: a comparative analysis of secular and Islamic NGOs", in Iqbal, M. (Ed.), *Islamic Economics Institutions and the Elimination of Poverty* (Leicester:The Islamic Foundation, 2002), p113-168.

(4) Tisdell, C., & Ahmad, S., "Microfinance: economics and ethics", *International Journal of Ethics and Systems*, 34(3), 2018, p372–392.

وإن تمّ تجسيد النظام الإسلامي بأفكاره الثورية في الفكر والتطبيق، فإنه من المرجح أن يكون البديل الأمثل الذي يوفق بين العدالة والكفاءة، فقد توقّع الاقتصادي الأمريكي غالبريت والروسي مينشكوف في نهاية الثمانينات أن العالم يبحث عن نموذج اقتصادي يجمع بين حسنات الاشتراكية في العدالة، وحسنات الرأسمالية في الكفاءة والفعالية الإنتاجية[1]، وحين قالا ذلك كان غورباتشوف يقوم بإصلاحات في الاتحاد السوفياتي باتجاه اقتصاد السوق والكفاءة الاقتصادية، وكانت تيارات اليسار في أمريكا وأوروبا تضغط لمزيد من إجراءات العدالة الاجتماعية ودولة الرفاه، ولـمّا يصلوا بعدُ إلى نموذج اقتصادي مستقر يجمع بين العدالة والكفاءة.

(1) غالبريت ومينشيكوف، **الرأسمالية والإشتراكية**، ص202.

الفصل السابع: الاحتكار مهددا للعدالة الاجتماعية

أولا مناط الغبن في الاحتكار

حرص التشريع الإسلامي على الحفاظ على توازن المعاملات وعدالة تبادل الثروة بين الناس من خلال تشريعه للضوابط الواردة على العقود، فكانت تلك الضوابط تقصد إلى حفظ الأموال ووضوح المبادلات وثباتها، لضمان سلاسة رواج الأموال بين الناس بما ينفع المجتمع[1]، كما منعت الشريعة الممارسات التي تزعزع الثقة بين المتعاملين، من غش وخداع وغرر، فكانت حكمة رسول الله ﷺ الجامعة "من غشنا فليس منا"[2]، فليس من المجتمع من يعمل ضد مصلحته.

والأصل أن الرضا هو الشرط الكافي لتوازن العقود وتداول الثروة بعدل، لذلك قابل الله تعالى بين أكل المال بالباطل والرضا **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾**[3]، لأن تعادل الأثمان والمثمنات أمر نسبي خاضع لأذواق الناس وحاجاتهم، ولطبيعة السلعة أو الخدمة ووفرتها، ويحكم ذلك كله رضا الأطراف ببذل ما عندهم مقابل ما عند الطرف الآخر، ولكن قد تحدث ظروف تخلّ بذلك التوازن بطريقة غير أخلاقية ولا مشروعة، فتؤدي إلى غبنٍ فاحش وتبادل غير عادل للثروة، فحرّمت الشريعة الإسلامية ما

---

(1) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، ص464.

(2) أخرجه مسلم عن أبي هريرة، كتاب الإيمان، باب ﴿من غشنا فليس منا﴾، الحديث رقم: 164، **صحيح مسلم**، ج1، ص99.

(3) سورة **النساء**، الآية 29.

يؤدي إلى الغبن الفاحش، واعتبرت الربا والاحتكار من أهم أسباب الغبن والاستغلال وإخلال توزان العقود[1].

والغبن لغةً: الضعف والاهتضام[2]، وشرعا: عدم التكافؤ بين البدلين في عقود المعاوضات بما يخرجها عن مألوف الناس في مبادلاتهم[3]، وفي القانون: "عدم التعادل بين ما يعطيه العاقد وما يأخذه"[4].

والغبن هو المظهر المادّي للاستغلال، ومنع الغبن شرعا يعني حماية الضعيف من استغلال القوي، وضمان توازن السوق والتوزيع العادل للثروة، وتحريمُ الربا والاحتكار تعتبر إجراءات وقائية تمنع حصول الغبن[5]، ويُعتبر الاحتكار من أهم أسباب حصول الغبن لأن المشتري يكون مضطرا ليشتري بالسعر الفاحش الذي يعرضه المحتكِر، والاضطرار من خوارم الرضا.

ولأن منع الغبن يتفق مع تحقيق العدالة الاجتماعية فإن القوانين المانعة للغبن تتأثر بالخلفية الفلسفية للمشرِّعين، فكلما ساد مبدأ الفردية أهمل القانونُ منع الغبن[6]، والقانون الفرنسي مثلا -متأثرا بالنظرة الفردية- ينظر للمسألة نظرة ضيقة، أما القانون الألماني والسويسري والتركي واللبناني فتبنى نظرة أوسع لموضوع

---

(1) القرافي، **الفروق**، ج3، ص258. اطفيش، **شرح النيل**، ج8، ص166. صبحي محمصاني، **النظرية العامة للعقود والموجبات** (بيروت: دار العلم للملايين، ط3، 1983)، ج2، ص432-434.

(2) ابن فارس، **مقاييس اللغة**، ج4، ص411.

(3) علي الخفيف، **أحكام المعاملات الشرعية** (القاهرة: دار الفكر العربي، دط، 2008م)، ص356.

(4) السنهوري، **الوسيط**، ص355.

(5) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، الوسيط في المذهب، تحقيق: علي محيي الدين القره داغي (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 1417هـ /1996م)، ج3، ص66-67. السنهوري، **الوسيط**، ص356. المحمصاني، **النظرية العامة**، 2/433.

(6) السنهوري، **الوسيط**، ص356.

الغبن[1]، ويتفق ذلك مع التوجه المقاصدي في الإسلام، والذي يعمل على تقييد العقود بالمصلحة الاجتماعية[2].

وقد تطوّرت نظرية الغبن في القوانين الحديثة لتصبح نظرية نفسية تتعلق بالاستغلال، وليتحول الغبن من عيب مادي في العقد إلى عيب في الرضا، ناتجٍ عن سفاهة أحد العاقدين أو عدم تجربة أو اضطرارٍ للحاجة، كما أن القوانين الحديثة أتاحت مرونة أكبر في تقدير حدّ الغبن الفاحش بالنظر للظروف الخاصة بكل حادثة[3].

واختلفت القوانين في علة إبطال العقد المتضمن غبنا فاحشا، فاعتبر القانون الألماني أن الخلل هو في كون إرادة الغابن غير مشروعة ومخالِفة للآداب العامة، وذهبت القوانين الأخرى إلى أن الخلل يكمن في العيب المتعلق برضا المغبون وإرداته[4]، ويرى الباحث أنه في الشريعة هو مجموع العلتين، لأن تحريم الشريعة للغبن يستدعي فساد إرادة الغابن، وتعليل التحريم برفع الضرر يعني وجود عيب في رضا الطرف الآخر، ولو أن الخلاف الفقهي في فسخ العقد من عدمه يتعلق بالعلة الثانية فقط.

وفي القانون يحق للمغبون غبنا فاحشا رفع دعوى الإبطال أو الإنقاص خلال المدة المحددة قانونا[5]، واختلف الفقهاء في أثر الغبن الفاحش على العقد إلى ثلاثة آراء: فذهب الحنفية إلى أن الغبن وحده لا يؤثر على العقد إلا إن كان معه خداع وتغرير، أما مع انتفاء التغرير فإن المغبون مسؤول عن قراره الذي اتخذه برضا ووعي،

---

(1) محمصاني، **النظرية العامة**، ج2، ص435-436.

(2) **المرجع السابق**، 442/2. أبونصر، **التحايل**، ص43-81.

(3) السنهوري، **الوسيط**، ص358.

(4) **المرجع السابق**، ص369.

(5) **المرجع السابق**، ص371.

واستثنوا من هذا المال العام والوقف ومال فاقد الأهلية، أما الحنابلة فيرون أن الغبن يعطي للمغبون حق الفسخ إن كان غبنا ناتجا عن تلقي الركبان أو النجش أو عن كون المغبون مسترسلا غِرّا لا يفقه في مسائل البيع، ويقصر المالكية خيار الفسخ على النجش، أما الشافعية فلا يرون فسخا بالغبن، وعند الإباضية العقد صحيح لا ينفسخ مع وجوب المتاممة عند الغبن الفاحش[1].

والغبن عند الفقهاء يسيرٌ وفاحش، والتفرقة بينهما تستند إلى العرف، فما كان ضمن مجال تقويم المقوّمين اعتبر غبنا يسيرا، وأما الفاحش فهو ما تجاوز ذلك[2]، وهذا تفريق إجرائي، أما فيما يخص السعر العادل فهي مسألة إشكالية في الفقه والاقتصاد، وقد فرّق بعض الفقهاء بين الثمن والسعر، فالثمن هو القيمة الحقيقية للمثمن، أما السعر فهي القيمة المتفق عليها بالمساومة، وقيم الأشياء هي مِن وضع الله تعالى بقدر المنفعة التي أودع فيها، وبقدر حاجة الناس إليها[3]، ويرى الصدر والدريني أن السعر العادل في الشرع هو السعر الذي يقرّره السوق وفقا لموازين الحاجة للسلعة وقيمتها الطبيعية، بعيدا عن الندرة الاحتكارية المصطنعة[4].

أما اقتصاديا فيعتبر ريكاردو أن قيمة السلعة هي قيمة العمل المنفق عليها، أما ثمن السلعة فهي قيمتها الناتجة من العمل مضافا إليها ربح رأس المال، وعلى هذا التحليل انطلق ماركس في دعوته إلى سيادة العمل وأحقية العمّال في ملكية وسائل

---

(1) مجموعة من الفقهاء، **مجلة الأحكام العدلية** (كراتشي: نور محمد، كارخانه تجارتِ كتب، آرام باغ)، ص71. اطفيش، **شرح النيل**، ج9، ص554. وَهبَة بن مصطفى الزُّحَيْلِيّ، **الفقه الإسلامي وأدلته** (دمشق: دار الفكر، ط12، دت)، 4/ 3072-3075.

(2) الزحيلي، **الفقه الإسلامي**، ج4، ص3072.

(3) فتحي الدريني، **بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1429هـ/2008م)، ص489..

(4) الصدر، **الإسلام يقود الحياة**، ص50. الدريني، **بحوث مقارنة**، ص547.

الإنتاج، لأنهم سبب القيمة الحقيقية للسلع، وما زاد عن ذلك هو استغلال من الرأسمالي[1].

ويَعتبر اقتصادُ السوق الحر أن آلية السعر العادل هو ما يحدِّده السوق عبر قانون العرض والطلب، وهو يتعلق بعوامل عديدة من إنتاج وطلب ووفرة وندرة، وباختيارات الناس وتفضيلاتهم ورغباتهم، ولا يمكن لنظريات الاقتصاد فهم رغبات الناس والإحاطة بها، لهذا لا يمكن التوقّع ولا التخطيط الاقتصادي بطريقة ناجعة للسعر، وهذا بخلاف ريكاردو وماركس اللذين يتصوران أن القيمة شيء موضوعي يتعلق بكمية العمل على المنتج[2].

ولكن سعر السوق لا يمثل دوما السعر الأمثل، فيمكن أن يكون سعرا مضرّا بالاقتصاد والبيئة والمجتمع، ويمكن للتقنين تعديل ذلك بما ينفي تلك الأضرار، فمثلا يمكن رفع سعر السيارات برفع الرسوم للتقليل من التلوث، وفي المقابل دعم المواصلات العامة[3]، ولكن التسعير عن طريق التقنين يعتبر أرضا خصبة للفساد واقتصاد الظل والرشوة، لأن الفجوة الحاصلة بين التقنين والسعر الحقيقي ستملؤه السوق السوداء، وهو ما أثبتته التجربة الاشتراكية[4].

ومنظور الشرع يرفع تلك الإشكالات بطريقة مزدوجة، فالسعر يحدّده السوق بحرية، ولكن احتاط الشرع بضبط السوق بما يحقق عدالة تحديد السعر، وذلك بالضبط الأخلاقي والقانوني للسوق، فمنع الشرع الغش والغرر والنجش والغبن والمماسات القمارية ذات الجهالة العالية، ومنع ما يخل بالمنافسة الشريفة من احتكار وتلقٍّ للركبان وبيع الحاضر للباد، بالإضافة إلى التوجيهات الأخلاقية التي تأمر رب

---

(1) منصور، **عدالة التوزيع**، ص94.

(2) O'brien & Penna, *Theorising Welfare*, p86.

(3) غالبريت ومينشيكوف، **الرأسمالية والإشتراكية**، ص173- 174.

(4) **المرجع السابق**، ص67.

العمل بالرفق، وتأمر العامل بالأمانة والإتقان، وعلى هذه الأجندة ينبغي أن يستمر التقنين الإسلامي المعاصر.

وتحريم الاحتكار بمختلف أنواعه يُعتبر من أهم وسائل الحفاظ على السعر العدل ومنع الغبن وتحقيق التوازن بين المتعاقدين، وهو من أهم وسائل منع أسباب تفاوت الثروة في المجتمع، فقد بيّنت عدة دراسات اقتصادية أن الاحتكار من أهم أسباب التفاوت الحادّ للثروة في العالم[1].

وأصل معنى "الاحتكار" في اللغة هو: الحبس[2]، وعند صاحب العين أن الحَكْر هو الظلم في النقص، وإدخال المشقة[3]، وهذا يعني أن الاحتكار لا يُستعمل لغةً لأي حبسٍ، إنما للحبس الذي فيه غرض الإضرار والظلم، فليس كل حبس احتكارا، فالادخار حبس ولكن ليس احتكارا.

والتعريف الاصطلاحي الشرعي لا يضيف للمعنى اللغوي إلا القيود التي تحقق معنى الإضرار في الحبس، فقد اتفقت تعريفات الفقهاء على أن حبس الطعام والقوت لإغلاء سعره على الناس بنقص عرضه في السوق مع القصد إلى ذلك هو من الاحتكار المحرم ديانة[4]، واختلفوا بعد ذلك في اعتبار حبس ما عدا القوت احتكارا

---

(1) Didier, “Extreme Wealth”, Nov2016. Stiglitz, “Inequality and Economic Growth”, (2015).

وينظر: ستيرنبيرغ، "قوى التغير الرأسمالي"، ص77.

(2) ابن فارس، **مقاييس اللغة**، ج2، ص92.

(3) الخليل، **العين**، ج3، ص61-62.

(4) ابن عابدين، **الحاشية**، ج6، ص398. شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة الرملي، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج** (بيروت: دار الفكر، دط، 1404هـ/1984م)، ج3، ص473. أبو عبد الله محمد بن محمد الحطاب، **مواهب الجليل لشرح مختصر الخليل**، تحقيق: زكريا عميرات (دار عالم الكتب، 1423هـ/ 2003م)، ج4، ص227. أبو الفرج عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي، **الشرح**

أم لا، ومثل ذلك في اشتراط كون الحبس بالشراء من السوق، ولكن تلك الاختلافات جميعها تقصد إلى بيان مناط الإضرار في المعنى ما بين موسّع ومضيّق.

وعرّف ابن عابدين الاحتكار بأنه: "اشتراء طعام ونحوه وحبسه إلى الغلاء"(1)، أما البهوتي فيرى أنه شراء القوت للتجارة وحبسه ليقل فيغلو(2)، والتقييد بالقوت هو ما عليه الفتوى عند الحنفية والشافعية(3)، أما أبو يوسف فيرى أن كل حبس فيه إضرار بالناس فهو احتكار، وذهب الإباضية والمالكية وبعض الشافعية وأبو يوسف ومتأخرو الحنابلة إلى عدم تقييد الاحتكار بالطعام(4).

واشترط كثير من الفقهاء للاحتكار أن يكون حبسا لسلعة مشتراة من السوق، وليست مجلوبة من خارج المدينة، وأن يكون شراؤها وقت الغلاء(5)، لأن "الجالب

الكبير على المقنع، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، وعبد الفتاح محمد الحلو (القاهرة: هجر للطباعة والنشر، ط1، 1415هـ/1995م)، ج4، ص47. اطفيش، **شرح النيل**، ج8، ص175. الدريني، **بحوث مقارنة**، ص414.

(1) ابن عابدين، **الحاشية**، ج6، ص398.

(2) (2) منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، تحقيق: هلال مصيلحي مصطفى هلال (بيروت: دار الفكر،د.ط، 1402هـ)، ج3، ص187.

(3) ابن عابدين، **الحاشية**، ج6، ص398. الرملي، **نهاية المحتاج**، ج3، ص473.

(4) محمد بن إبراهيم بن سليمان الكندي، **بيان الشرع** (مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، ط1، 1404هـ1984م)، ج7، ص162. الحطاب، **مواهب الجليل**، ج4، ص227. ابن عابدين، **الحاشية**، ج6، ص398. الدريني، **بحوث مقارنة**، ص472.

(5) الرملي، **نهاية المحتاج**، ج3، ص472. أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي، **تحفة المحتاج في شرح المنهاج** (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، دط، 1357هـ/1983م)، ج4، ص318. ، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي، **كنز الدقائق**، تحقيق: سائد بكداش (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ودار السراج، ط1، 1432هـ/2011م)، ص612. ابن قدامة، **الشرح الكبير**، ج4، ص47.

لا يضيق على أحد، ولا يضرّ به بل ينفع "[1]، وهي نظرة ثاقبة، لأن المحتكر الذي يشتري من المدينة لينتظر الغلاء هو متسبب في الغلاء والضرر، أما الجالب المستورد فلم يتسبب في الغلاء ابتداء لأنه لم يتعيّن عليه وجوب الجلب.

وعلى عدم اشتراط الطعام والشراء من السوق يعرّف الدريني الاحتكار تعريفا واسعا بأنه: "حبس مال أو منفعة أو عمل، والامتناع عن بيعه أو بذله حتى يغلو سعره غلاء فاحشا غير معتاد، بسبب قلته أو انعدام وجوده في مظانه، مع شدّة حاجة الناس أو الدولة أو الحيوان إليه "[2]، فلم يتقيّد بالقوت أو بغيره، ولا بالشراء من المدينة أو الجلب من الخارج، وإنما هو أي حبس توفّر فيه مناط الضرر العام الذي يرقى إلى تفويت الضروريات أو الحاجيات.

وأصل تحريم الاحتكار هو كل دليل شرعي ينهى عن الإضرار والإيذاء، كقوله تعالى: **﴿وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بِغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدِ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا﴾**[3]، ووردت السنة بالنص على تحريم الاحتكار، ومن ذلك ما رواه عبد الله بن عمر مرفوعا: "من احتكر طعامًا أربعين ليلةً فقد بَرِئ من اللهِ تعالَى وبرِئ اللهُ تعالَى منه، وأيُّما أهلُ عَرصةٍ أصبح فيهم امرؤٌ جائعٌ فقد برئت منهم ذمةُ اللهِ تعالى "[4]، والربط بين الاحتكار ووجوب إطعام الجائع كان بجامع وجوب رفع الضرر عن الناس، وحرمة الإضرار بهم.

ومن الواضح أن اختلاف الفقهاء في شروط الاحتكار هو سعيٌ منهم لتحديد مناط الضرر، لأن الأمر يتراوح بين إضرارين؛ إضرار بالمشترين، وكذلك إضرار

---

(1) ابن قدامة، **المغني**، ج4، ص167.

(2) الدريني، **بحوث مقارنة**، ص411.

(3) سورة **الاحزاب**، الآية 58.

(4) أخرجه أحمد، حديث رقم: ٤٨٨٠. وصححه أحمد شاكر. أبو عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني، **مسند أحمد بن حنبل**، تحقيق: أحمد شاكر (القاهرة: دار الحديث، ط1، 1416هـ/1995م)، ج4، ص437.

بالبائعين؛ إذ التساهل في اعتبار أي حبس احتكارا سيضرّ بالبائعين وبالتجارة والجلب، فالتاجر يعمل على نقل البضائع في الزمان والمكان، فيجلبها من بعيد، كما يدّخرها من زمن الوفرة إلى زمن الندرة، واهتمام الفقهاء بهذا الضبط يقصر الأمر على حده الأدنى في رفع الضرر، ويظهر هذا التحليل جليا في كلام الغزالي وهو يحلّل مناط التحريم في الاحتكار إذ يقول: "ويعوَّل في نفي التحريم وإثباته على الضرار، فإنه مفهوم قطعا من تخصيص الطعام، وإذا لم يكن ضرار فلا يخلو احتكار الأقوات عن كراهية...وبالجملة التجارة في الأقوات مما لا يُستحب لأنه طلب ربح والأقوات أصول خلقت قواما، والربح من المزايا، فينبغي أن يُطلب الربح فيما خلق من جملة المزايا التي لا ضرورة للخلق إليها"[1]، ولهذا يجب أن تكون النظرة للموضوع في الاقتصاد المعاصر المعقد نظرة مقاصدية كلية أكثر منها فقهية مذهبية.

فيمكن اعتبار حكم الاحتكار يدخل تحت مقصد شرعي أعلى، وهو منع أي عملية اقتصادية الغرض منها مجرد رفع السعر من دون إضافة قيمة، ويدخل في ذلك بالتبع المضاربات على الأسعار، ويؤيد هذا النظر منع بيع الحاضر للبادي، وهو أن يطلب الحضري من البدوي الجالب للسلعة أن يتركها عنده ليبيعها على التدريج مع مغالاة السعر[2]، وقد فسّر ابن عباس هذا النهي بأنه نهيٌ من أن يكون الحضري سمسارا للبدوي[3]، ومثل ذلك كذلك المقصد من النهي عن تلقي الركبان لكيلا

(1) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين** (بيروت: دار المعرفة، دط، دت)، ج2، ص73.

(2) الغزالي، **الوسيط**، ج3، ص66-67. أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، **شرح صحيح مسلم** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط2، 1392ه)، ج10، ص164. محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، **الطرق الحكمية** (مكة: دار عالم الفوائد، ط1، 1428ه)، ج2، ص680).

(3) البخاري، **الجامع الصحيح**، ج3، ص72.

"يستبد الأغنياء وأصحاب الأموال بالشراء دون أهل الضعف"[1]، فقد روى ابن عباس أن رسول الله ﷺ نهى أن يتلقى الركبان، ولا يبيع حاضر لباد"[2]، وروى ابن عمر أن رسول الله ﷺ نهى أن تتلقى السلع حتى تبلغ الأسواق[3]، وعن جابر أن رسول الله ﷺ قال: "لا يبع حاضر لباد، دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض"[4].

ففي النهي عن تلقي الركبان وبيع الحاضر للبادي حفظٌ لمصلحة أهل المدينة وأهل البدو من ضرر الوسطاء المضاربين، يقول المازري: "المنع من بيع الحاضر للبادي سببه الرفق بأهل البلد، واحتمل فيه غبن البادي، والمنع من التلقّي أن لا يُغبن البادي"[5]، وقد أشار غونار ميردال إلى مظهرٍ معاصر لبيع الحاضر للبدوي، إذ إن الطبقة الغنية والتجّار والصناع في المدينة يتواطؤون على حفظ سوقهم من المنافسة الآتية من خارج المدن، ففرضت المدن بذلك امتيازاتها على الأرياف[6]، ففي النهي الشرعي نفعٌ لأهل المدينة بمنع المضاربات السعرية عنهم، وصلاح لأهل الريف برفع غبن السعر عن منتجاتهم بفعل أولئك الوسطاء.

---

(1) أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك ابن بطال، **شرح صحيح البخاري**، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم (الرياض: مكتبة الرشد، ط2، 1423هـ- 2003م)، ج6، ص289.

(2) البخاري، **صحيح البخاري**، ج3، ص92). مسلم، **صحيح مسلم**، ج3، ص1157.

(3) مسلم، **صحيح مسلم**، ج3، ص1156.

(4) المرجع السابق، ج3، ص1157.

(5) **المرجع السابق**، ج10، ص163.

(6) ميردال، **النظرية الاقتصادية**، ص37.

ثانيا: أثر الوضع الاحتكاري على العدالة الاجتماعية

1- الاحتكار بين الكفاءة والعدالة

لحدٍّ من الاحتكار دور مهم في رفع كفاءة الاقتصاد، فهو يكافئ الجدّ والإبداع بالاستئثار بنتيجة الجهد المبذول، ويكون على شكل براءات اختراع وحقوق ملكية فكرية، ويرى شومبيتر أن الرأسمالية تتقدم بفعل الممارسات الاحتكارية التي تؤدي إلى مراكمة الأرباح التي تساعد على تطوير آليات إنتاج جديدة، وهو ما يسميه بـ"التدمير الخلاق"[1]، فالرأسمالية تتقدم بتدمير مستمر للمؤسسات والبنى القديمة، والقفز إلى بنى جديدة أكثر فعالية، فآليات الرأسمالية قاسية ولكنها ناجعة في رفع الكفاءة وتحفيز الإبداع.

ومن أهم ما أسهم في حاجة الرأسمالية للاحتكارات أن بقاءها في السوق مرهون بالإبداع المستمر لسلع وطرق إنتاج جديدة، لأن الربح يميل للتناقص بفعل المنافسة، وتكثير الإنتاج ليس حلا بسبب تَشبُّع الاستهلاك بالسلع، والإبداع والتطوير يحتاج إلى نفقات كبيرة على البحث والتطوير، وهو ما لا تتحمله الشركات الصغيرة، فيتم الاستحواذ عليها من قبل الشركات الأكبر، أو تندمج فيما بينها لتشكيل شركات أكبر، لتكون قادرة على تمويل البحث والتطوير والمنافسة بمنتجاتها في سوق شديدة القسوة وعالية الكفاءة.

فلولا هذه الشركات العملاقة مع قدرتها العالية على تحمّل مصاريف البحث والتطوير لما ازدان السوق باستمرار بمنتجات جديدة فائقة الإبداع والتكنولوجيا، ولهذا يجب أن تكون السياسات المتعلقة بمكافحة الاحتكار متوازنة حكيمة لئلا تطمس هذا الجانب الإيجابي، ويمكن للسياسات الشعبوية غير المدروسة في مكافحة الاحتكار أن تؤثر سلبا على الاقتصاد وكفاءته[2].

---

(1) شومبيتر، **الرأسمالية والاشتراكية**، ص199-209.

(2) Carl Shapiro. “Antitrust in a Time of Populism”. *International Journal of Industrial Organization,* 27 February 2018, p28.

ولكن ليست دوما تلك العمليات الاندماجية والاستحواذية تتم في ظل منافسة مفتوحة، لا تغلق الباب أمام الفاعلين الجدد، فرغم دعاوى السوق الحرة إلا أن تكتلات رجال المال والأعمال تغلق السوق على اللاعبين الجدد، وذلك من خلال استراتيجيات محكمة، كالسيطرة الكلية على براءات الاختراع والملكية الفكرية والخبرة التقنية والعلامات التجارية، مع عدوانيتهم في التسعير والاستحواذ على الشركات الأضعف[1]، وهذا يهدّد توازن السوق، ويرجع على الكفاءة بالضرر على المدى البعيد مع تناقص المنافسة.

وفرضية المنافسة الكاملة التي تضمن تخصيص الموارد لم تتحقق، فتركّز الثروة ونشأة المجموعات الاحتكارية الضخمة وميل السوق إلى دعم المؤسسات الأكبر يجعل القدرة على الوصول للائتمان والمعلومة غير متكافئ، وهذا يؤدي إلى منظومة أسعار غير حقيقية لا تعكس الحاجات الحقيقية للناس، وقد تكون مضرّة بالبيئة والمجتمع، وخاصة في ظل نظرة مادية أنانية[2].

لهذا بيّنت بعض الدراسات الإحصائية أن الممارسات الاحتكارية هي من أهم أسباب تركيز الثروة بشكل غير عادل في أيدي فئة قليلة[3]، والمحتكِر يغتنم ثروة لا تقابل بالضرورة ما أسهم به من عمل وجهد وتخطيط وإبداع، وإنما لمجرد قدرته على الاحتكار بفعل ما يملك من قدرة مالية أو علاقات سياسية[4]، فتَركُّز الثروة في أيد قليلة يسمح لهم بمزيد من الممارسات الاحتكارية من خلال قوتهم في التأثير على القرارات السياسية المتعلقة بالتنظيم الاقتصادي، وذلك يقود إلى مزيد من الأرباح لتلك الفئة[5]، وإلى غبن فاحش بالمجتمع.

---

(1) ستيرنبيرغ، " قوى التغير الرأسمالي"، ص77.

(2) شابرا، **الإسلام والتحدي الاقتصادي**، ص 68-75.

(3) Didier, Extreme Wealth" (2015), p19.
(4) Stiglitz, "Inequality and Economic Growth".
(5) Philippon, T., Reshef, A. (2009). "Wages and human capital in the U.S. financial industry: 1909– 2006". *NBER Working Paper Series*, No. 14644.

وتعمل الشركات العملاقة على تكتيكات احتكارية عدة عبر التأثير على القرارات والقوانين بطريقة غير متساوية مع المؤسسات التي تعنى بحقوق المجتمع والمستهلكين والبيئة، ويقدّر مثلا المرصد الأوروبي للشركات أن النظام المصرفي في أوروبا ينفق حوالي 150 مليون دولار مع تفريغ 1600 موظف سنويا للتأثير على المؤسسات الأوروبية وقراراتها السياسية والقانونية، مقابل ثلاثة ملايين دولار ومائة موظف من طرف المنظمات غير الحكومية والمؤسسات الحقوقية[1]، وبعد الأزمة المالية العالمية كانت المنظمات الداعية إلى تعديلات في النظام المالي الأمريكي تخسر أمام قوة اللوبيات المالية بمعدل 1 إلى 20 في قوة وسائل التأثير[2].

وأسهم هذا التأثير السياسي الكبير للشركات على الحكومات في تعميق الفوارق في ثروة المجتمع، فنسبة 33٪ من ثروة المليارديرات في قائمة فوربس مصدرها الصناعات التي تعتمد على سياسات الدول ودعمها، كالخصخصة والقوانين الحمائية والدعم، والترخيصات المختلفة في ميدان النفط والبنوك والتأمين والاتصالات، والإنقاذ من الخسارة، والعقود مع الدولة كالسلاح والخدمات الأمنية والإنشاءات، ...الخ، وجميع هذه المجالات تتأثر بالنفوذ السياسي، ويشير التقرير إلى أنه في بعض الدول تتركز غالب استثمارات مليارديراتها على الصناعات المعتمِدة على الدولة كماليزيا وأندونيسيا[3].

وهذا الوضع غير الصحي للاحتكارات القائمة على ممارسات لا تمُتّ بصلة للمنافسة الحرة النزيهة أضرّ بالعدالة الاجتماعية، وزاد من حدة التفاوت غير العادل في الثروة، وينذر بنتائج سلبية على المجتمع والبيئة، والأمر يستمر في هذا الاتجاه؛ ففي

---

(1) Corporate Europe Observatory, "The Fire Power of the Financial Lobby: A Survey of the Size of the Financial Lobby at the EU Level". 2014, available online: http://corporateeurope.org/sites/default/files/attachments/financial_lobby_report.pdf. Accessed on: 10/07/2018.

(2) Aditya, P. D, "How Wall Street Defanged Dodd-Frank", *SSRN Electronic Journal*. 2013.

(3) Didier, "Extreme Wealth", p11-12.

سنة 2017 تستحوذ أربعٌ من أكبر الشركات في أمريكا وحدها على حوالي 30٪ أرباح السوق كلها[1].

فما الذي يمكن فعله في هذا الصدد لحماية العدالة الاجتماعية وتوازن السوق؟ وما نظرة التشريع الإسلامي إلى التعامل مع مثل هذا الوضع؟

2- آليات مكافحة الاحتكار

الاحتكار -كما رأينا- من أهم العوامل التي تعمِّق تفاوت الثروة، وتجعل المال دولة بين الأغنياء، ومن هنا ينبغي أن تكون مكافحته مستندة إلى مقصد تحقيق العدالة الاجتماعية، وهو مقصد أوسع من مجرد توفير ضرورات القوت للناس، فضروريات الناس لا تقتصر على ما يقيمون به مهجتهم، وإنما يحتاجون إلى الأمن الاجتماعي والأسري والفكري والروحي، وهذا لن يتحقق في ظل غياب العدالة الاجتماعية.

وربما كان تركيز كثير من الفقهاء السابقين على موضوع القوت لبساطة الحياة الاقتصادية في عصرهم، والتي تكاد تنحصر في الفلاحة والتجارة وبعض الصناعات الخفيفة، لهذا كان التركيز أكثر على الجلب وتلقي الركبان وبيع الحاضر للبادي، وجميعها تصب في ضبط العمليات التجارية، وتأثير تلك القوى الاقتصادية التقليدية على المجتمع ضعيف، ولكن المجتمع الحديث له علاقة معقدة مع القوى الاقتصادية، ويمكن لتلك القوى أن تدمره تماما، لهذا وجب تجريد مسائل الفقه من بعدها التاريخي، والرقي بها إلى أبعادها المقاصدية الوسيعة.

وأضرار الاحتكار على الإنسان والمجتمع معقولة المعنى، تناولتها القوانين الوضعية، وراكمت فيها تجارب مهمة يجدر بالفقه الإسلامي المعاصر الاستفادة من آلياتها، ولكن التشريع الإسلامي يتميز ببعده الشمولي في مكافحة هذه الآفة، فالمنظومة الفكرية الإسلامية لا تترك للجشع مكانا، والجشع أساس الاحتكار والدافع له، كما أن تحريم الربا يقطع السبيل أمام أحد أهم آليات المحتكرين، التي

---

(1) Shapiro “Antitrust in a Time of Populism”, P14.

تتيح لهم الاستقواء بقدرتهم على الحصول على الديون وتضخيم أرباحهم على حساب الأضعف في السوق، ومن جهة مقابلة لا يتهاون التشريع الإسلامي في حماية الملكية الخاصة من أي حماس يساري شعبوي قد ينتهكها تحت شعار مكافحة الاحتكار.

وبعد ذلك فإن التشريع اقتضى من الدولة أن تحقق العدل ومصلحة المجتمع، وتعمل على إصلاح الخلل ودرء المفسدة، وتصرُّف الحاكم منوط بتحقيق المصلحة العامة، وهو مسؤول أولا عن تحقيق صلاح الرعية بتطبيق أوامر الشريعة التي هي كلها صلاح، ثم عبر سلطة تقييد المباح، والأمر بما يحقق المصلحة العامة، والنهي عما فيه مفسدة عامة[1].

وأول ما ينبغي العمل عليه لمكافحة الاحتكار وتجنّب مضاره هو تقوية مؤسسات الدولة، وتنقيتها من شوائب الفساد، وتفعيل المحاسبة وتحقيق العدل، ومن دون هذه المقدمة الضرورية فإن الآليات التطبيقية ستكون ضعيفة الفعالية، فحتى في الدول ذات الشفافية السياسية العالية والرقابة القضائية القوية فإن تأثير لوبيات المال على المشرّعين لا يزال واقعا[2]، فكيف بدول أكثر فسادا ولو كانت حاملةً لشعار الإسلام؟

والاحتكار وارتفاع حدّ اللامساواة إن صاحبه ضعف في المؤسسات الاجتماعية فإن أحدهما يدعم الآخر ويطيل استمراره، وخاصة الاحتكار الناتج من

---

(1) العز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام** (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1999)، ج2، ص89. القرافي، **الفروق**، ج4، ص39. محمد بن بهادر الزركشي، **المنثور في القواعد**، تحقيق: تيسير فائق أحمد (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 1402هـ/1982م)، ج1، ص309. البوطي، **ضوابط المصلحة**، ص167.

(2) Thomas Lambert, "Lobbying on Regulatory Enforcement Actions: Evidence from U.S. Commercial and Savings Banks". *Management Science*. 18/02/2018.

استغلال الفساد السياسي، ولذا فإنه في مجتمع الاحتكار واللاعدالة الفاحشة يبدأ الحل من تقوية مؤسسات الدولة وتنقيتها من الفساد[1].

والتشريع الإسلامي يوجب على الحاكم أن يتخذ الإجراءات ويضع القوانين التي تمنع تشكّل التكتلات التي تتحكم في السوق وتتلاعب بأسعاره وتغلقه على الفاعلين الصغار، لأن ذلك من صميم مهمته في تحقيق العدالة بين الناس ﴿**وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ**﴾[2]، و"أي طريق استُخرِج بها العدل والقسط فهي من الدين "[3].

ومناقشة الفقهاء القدامى لآلية التسعير والإجبار على البيع هي أمثلة لما يمكن أن تنتهجه السياسة الشرعية في درأ مفاسد الاحتكار، وتجتمع تلك الآليات على الحفاظ على مقاصد الشريعة ومناقضة قصد المحتكر من التحكّم في السوق والانتفاع من التلاعب بأسعاره، لهذا رأوا أن "يُجبَر أن لا يبيع بأكثر مما اشترى بل بمثله؛ لأن هذا هو الذي ينقض قصده وفعله المُحَرَّمَين "[4].

والتسعير الجبري هو أهم وسيلة ناقشها الفقهاء لمكافحة الاحتكار المنهي عنه[5]، والتسعير هو "أن يأمر السلطان أو نوابُه أو كل من ولي من أمور المسلمين أمراً أهل السوق ألا يبيعوا إلا بسعر كذا، فيمنعون من الزيادة عليه أو النقصان لمصلحة"[6]، وعرّفه الدريني بأنه: "إجبار أرباب السلع أو المنافع الفائضة عن

---

(1) Chong, A. and M. Gradstein, "Inequality and institutions", *The Review of Economics and Statistics*, 89, 2007.

(2) سورة **النساء**، الآية 58.

(3) ابن القيم، **الطرق الحكمية**، ج1،ص31.

(4) اطفيش، **شرح النيل**، ج8، ص179.

(5) الدريني، **بحوث مقارنة**، ص489.

(6) محمد بن علي بن محمد الشوكاني، **نيل الأوطار** (بيروت: نشر دار الخير، ط1، 1416هـ/1996م)، ج5، ص248.

حاجتهم على بيعها بثمن أو أجر معين، بموجب أمر يصدره موظف عام مختص بالوجه الشَّرْعي، عند شدّة حاجة النّاس أو البلاد إليها "[1].

وجمهور الفقهاء على أن الأصل في التسعير الحرمة، وذهب الإباضية ومالك ومتأخرو المالكية والحنابلة وقول في الشافعية إلى مشروعية التسعير عندما تستدعي الحاجة العامة[2]، وأهم مستند لمشروعية التسعير الجبري هو دليل المصلحة المرسلة ورفع الظلم[3]، فإذا كان التسعير محققا لـ"العدل بين الناس مثل إكراههم على ما يجب عليهم من المعاوضة بثمن المثل، ومنعهم مما يحرم عليهم من أخذ زيادة على عوض المثل: فهو جائز، بل واجب "[4].

ونلاحظ أن الخلاف في حكم التسعير بين الفقهاء راجع إلى سببين: الخلاف في فهم سبب امتناع النبي ﷺ عن التسعير، وفي مدى نجاعة التسعير في علاج المشكل.

ورُوي امتناع النبي ﷺ عن التسعير عن أنس بن مالك، إذ قال: غلا السعر في المدينة على عهد رسول الله ﷺ، فقال الناس: يا رسول الله غلا السعر، فسعِّر لنا، فقال رسول الله ﷺ: "إنّ الله هو المُسعِّر القابض الباسط الرازق، وإني لأرجو أن ألقى الله

---

(1) الدريني، **بحوث مقارنة،** ص411.

(2) اطفيش، **شرح النيل،** ج13، ص663. أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر القرطبي، **الكافي في فقه أهل المدينة،** تحقيق: محمد محمد أحيد ولد ماديك (الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، ط2، 1400هـ/1980م)، ج2، ص730. النووي، **روضة الطالبين،** ج3،ص 413. الشربيني، **مغني المحتاج**،ج2، ص392. الدريني، **بحوث مقارنة،** ص501.

(3) الدريني، **بحوث مقارنة،** ص490.

(4) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية، **الحسبة في الإسلام** (بيروت: دار الكتب العلمية، دط، دت)، ص22.

تعالى وليس أحد منكم يطلبني بمظلمة في دم ولا مال "[1]، وعند ابن تيمية أن إحجام النبي ﷺ عن التسعير كان بسبب أن التسعير حينها سيكون جائرا لعدم ضرورة الناس إليه[2]، ويقدّم ابن القيم تفسيرا اقتصاديا أكثر شمولا، فيفسّر عدم الضرورة للتسعير في وقت النبي ﷺ بعدم وجود وسطاء بين الجالبين والمستهلكين، فيكون الغلاء لا لاحتكارٍ وإنما لأسباب موضوعية، يقول ابن القيم: "وإنما لم يقع التسعير في زمن النبي ﷺ بالمدينة، لأنهم لم يكن عندهم من يطحن ويخبز بكراء، ولا من يبيع طحينا وخبزا، بل كانوا يشترون الحب ويطحنونه ويخبزونه في بيوتهم، وكان من قَدِم بالحب لا يتلقاه أحد، بل يشتريه الناس من الجالبين "[3].

ويرى البوطي إمكانية حمل الحديث على كونه من تصرّفات الرسول ﷺ بمقتضى الإمامة مراعيا المصلحة التي تدعو إليه ظروف زمانه، أو حمله على عدم تحقّق وجود الاحتكار والظلم، فغلاء السعر لا يعني بالضرورة وجود غبن فاحش أو تلاعب من الباعة، لهذا علل الرسول ﷺ امتناعه بخوفه أن يلقى الله تعالى بمظلمة، فيكون النهي عن الاحتكار علةً مخصِّصة لهذا الخبر الآحادي[4].

أما خلافهم في مدى نجاعة هذا الإجراء فلا أظنني أجد أدق تعبيرا من كلام ابن قدامة في مرافعته ضد التسعير، يقول: "التسعير سبب الغلاء، لأن الجالبين إذا بلغهم ذلك، لم يقدموا بسلعهم بلدا يُكرَهون على بيعها فيه بغير ما يريدون، ومن عنده البضاعة يمتنع من بيعها ويكتمها، ويطلبها أهل الحاجة إليها فلا يجدونها إلا قليلا، فيرفعون في ثمنها ليصلوا إليها، فتغلوا الأسعار، ويحصل الإضرار بالجانبين؛ جانب

---

(1) أبو داود، **سنن أبي داود**، ج3، ص272. الترمذي، **سنن الترمذي**، ج3، ص597. ابن ماجة، **سنن ابن ماجة**، ج2، ص741. وصححه الترمذي، سنن الترمذي، ج3، ص598.

(2) ابن تيمية، **الحسبة**، ص22.

(3) ابن القيم، **الطرق الحكمية**، ص213.

(4) البوطي، **ضوابط المصلحة**، ص182-183.

الملاك في منعهم من بيع أملاكهم، وجانب المشتري في منعه من الوصول إلى غرضه، فيكون حراما"[1]، وهو تحليل بديع بليغ تدعمه التجربة السوفياتية الحديثة وفشلها في تثبيت الأسعار، والذي أدّى في المدى القريب إلى الهدر الاستهلاكي، وإلى نقص العرض في المدى الأبعد لعدم مكافأة المنتجين لتعبهم، وأدّى إلى نشاط الأسواق السوداء حيث يجد الأغنياء بغيتهم بالسعر الأعلى، أما الفقير فعليه بالطوابير أو الاستغناء عن المنتج[2].

كما أن التسعير بالسعر العادل دون ظلم البائع أمر صعب ودقيق، لأن "الثمن حق البائع فكان إليه تقديره فلا ينبغي للإمام أن يتعرّض لحقه"[3]، لهذا نجد احتياطا بالغا لهذا الأمر عند مجيزيه، ويصف أحد فقهاء المالكية الطريقة الشورية اللازم اتباعها عند التسعير: "ينبغي للإمام أن يجمع وجوه أهل سوق ذلك الشيء، ويحضر غيرهم استظهارا على صدقهم، فيسألهم كيف يشترون وكيف يبيعون، فينازلهم إلى ما فيه لهم وللعامة سداد حتى يرضوا به ... وإذا سعّر عليهم من غير رضا بما لا ربح لهم فيه أدّى ذلك إلى فساد الأسعار، وإخفاء الأقوات، وإتلاف أموال الناس"[4].

---

(1) ابن قدامة، **المغني**، ج4، ص164.

(2) شابرا، **الإسلام والتحدي الاقتصادي**، ص120.

(3) عثمان بن علي بن محجن فخر الدين الزيلعي، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق** (القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، ط1، 1313 هـ)، ج6، ص28.

(4) أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد الباجي، **المنتقى شرح الموطإ** (مصر: مطبعة السعادة، ط1، 1332 هـ)، ج5، ص19.

وقد أثبتت الخبرة المعاصرة أن التسعير أمر صعب الضبط، ويجب أن يكون مقتصرا على بعض المجالات التي فيها احتكار طبيعي[1]يصعب منعه من خلال قوانين مكافحة الاحتكار، مثل شركات تقديم الخدمات المحلية من ماء وكهرباء وهاتف[2].

وللقانون الوضعي تجربة محترمة في هذا المجال، وتقوم قوانين مكافحة الاحتكار على مبدأ حماية المستهلك والحفاظ على المنافسة في السوق، والحرص على عدم إغلاقه أمام الداخلين الجدد، وذلك باعتماد سياسات تمنع الشركات القوية من تسديد ضربات لمنافسيها الصغار، ومنع الاتفاقات بين الشركات التي غرضها التحكّم في الأسعار، وفرض ضوابط أكثر صرامة على عمليات الاندماج بين الشركات إن كان فيها تواطؤ على إلغاء المنافسة، ومراقبة وتنظيم الشركات العملاقة التي لديها قوة كبيرة[3].

ويمكن أن تلتقي حكمة النص الشرعي وميراث الخبرة الفقهية والتجربة القانونية المعاصرة تحت مظلة الإرادة السياسية الشريفة لتنتج منظومة من القوانين الناجعة في مكافحة الاحتكار، تحقق توازن السوق، وتسير بالمجتمع صوب مزيد من العدالة الاجتماعية.

---

(1) والاحتكار الطبيعي هو وصول شركة إلى استحواذ على النسبة الأكبر من السوق وهيمنتها عليها عن طريق المنافسة الحرة وتمتعها "بمميزات تكلفة على المنافسين الآخرين. ينظر: أمل محمد شلبي، الحد من آليات الاحتكار، (مصر: دار الجامعة الجديدة، دط، 2006)، ص4-5.

(2) Shapiro, “Antitrust in a Time of Populism”, P27.

(3) Ibid, P21-27. Walter Frick, “As More People Worry about Monopolies, an Economist Explains What Antitrust Can and Can’t Do”. *Business Harvard Review*. November 01, 2017.

القسم الثالث:
السياسة الشرعية ودورها في تحقيق العدالة الاجتماعية

تمهيد: الحاجة إلى السياسة المالية

تبدأ نظرية العدالة الاجتماعية في التشريع الإسلامي من تأسيس الفكر والتصوّر السليم للحياة والإنسان والحرية والمال، ثم تضبط مسارات توزيع الثروة وآلياتها بالعدل، عبر الموازنة بين الكفاءة والعدالة وضبط حدود الملكية الخاصة، وتهذيب سطوة رأس المال بتحريم الربا، ومكافحة الممارسات الاحتكارية، ليكون التوزيع الأوّلي عادلا متوازنا، ولكن مع هذا الضبط لمسارات الثروة فإن هناك من لا تسمح له مؤهلاته أصلا من دخول السوق، وهنالك من لم تمكِّن له ظروفه أن يلبّي حاجاته وكفايته، فهل يتركون لسوء مصيرهم؟ أم لا بد للمجتمع المسلم أن يؤازرهم ويتكافل معهم عبر آلياته المتعددة في إعادة التوزيع؟

ويتشارك في عملية إعادة التوزيع في النظرية الإسلامية للعدالة الاجتماعية ثلاثةُ فاعلين رئيسيين؛ الدولة والمجتمع والأسرة، بمنهجية متكاملة تحقق المقاصد الشرعية، وتدرأ المفاسد التي تنجم عن الاقتصار على فاعل واحد، وسنتطرق في هذا القسم للدور الذي تقوم به الدولة عبر سياستها المالية الشرعية في إعادة التوزيع وتحقيق العدالة الاجتماعية، ثم نخصِّص القسم اللاحق لدور المجتمع والأسرة.

وقد أثبت التاريخ الاجتماعي للإنسان أن الفرد لا يمكنه العيش إلا ضمن مجتمع، ولا يمكنه الاستغناء عن العلاقات الاجتماعية لتحقيق سعادته، ولن تتحقق سعادته إلا إن شعر بعدالة تلك العلاقات، كما أن العمران البشري والمادي لا يتحقق إلا بالتعاون، والتعاون ليس من الضروريات التي يقصدها الناس اضطرارا جِبليّا، فكان لا بد من وجود دافعٍ من قناعةٍ دينية أو دافع سلطاني يلزّ الناس إلى التعاون على تحقيق العدالة والعمران[1].

والأصل في التكاليف الشرعية الوازع الديني، وأن المسلم يمتثل لها بمقتضى

---

(1) ابن خلدون، **المقدمة**، ص277. وينظر:

M. Judd Harmon, *Political Thought: From Plato to the Present* (New York: McGraw Hill Book Company, 1946), p.34.

إيمانه وقناعته، ولكن إن انتهك الناس المحرمات الديانية كان على ولي الأمر الحرص على اتخاذ تدابير قضائية وحِسبية وإدارية لحماية الأمة من مفاسد الحرام وأضراره، لتقوم مقام الوازع الديني الذي انطمس، ويدخل ذلك ضمن السياسة الشرعية[1]، فمن الأحلام الطوباوية اعتقاد إمكانية قيام مجتمع لا وجود فيه لسلطة الإكراه ولا لاستخدام القوة، ومن الوهم الخادع أن نعتقد قيام مجتمع يتكيّف للخير بمجرد إرادة الفرد ورغباته فحسب.

ولكن الجمع بين وازع الدين والسلطان هو أكمل الصيغ في العمران البشري، لأن الوزاع السلطاني لا يمكنه الامتداد إلى جميع تفصيلات الحياة، بخلاف الوزاع الأخلاقي والدياني، وهذه المزاوجة بين الوازعين هي جوابٌ على من يعتبر أن أبحاث الاقتصاد الإسلامي مثالية، وأنها تبدي تفاؤلا مبالغا فيه بشأن انقياد الناس طواعية لتعاليم الإسلام وتوجيهاتها في الإنفاق والإيثار[2].

والدولة في الإسلام محكومة بمنظومة من الأحكام الشرعية، وهي تسعى إلى أبعد من تحقيق الأمن والعدل، فهي تقصد لترقية الحسنات واستئصال السيئات حسب رؤية الإسلام، فكان من مهام الحاكم المسلم حمل الرعيّة على مقتضى النظر الشرعي في التكافل السياسي والاجتماعي[3].

ويُبيّن الله تعالى المهام الكبرى للسلطة الإسلامية إن تمّ لها التمكين والحكم في قوله: **﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ**

---

(1) الدريني، **بحوث مقارنة**، ص450-454.

(2) يطرح هذا النقد مثلا الباحث التركي كوران. ينظر:

Kuran, *Islam and Mammon: The Economic Predicaments of Islamism*, p109-111.

(3) أبو الأعلى المودودي، **تدوين الدستور الإسلامي** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط5، 1401هـ/1981م)، ص45. الدريني، **خصائص التشريع**، ص76.

وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾[1]، فإقامة الصلاة إشارة إلى دوام الصلة مع الله تعالى وثبات المرجعية الفكرية والتشريعية، وإيتاء الزكاة دلالة على مسؤولية الدولة في تحقيق التكافل الاجتماعي، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر دلالة على دور الدولة في محاربة الآفات الاجتماعية وحماية المجتمع من المفاسد، وترسيخ الأعراف الحسنة والعادات الطيبة عبر التعليم والتوعية والتأديب، والإسهام في العدل العالمي وغوث المستضعفين.

وإن أعظم فضيلة للدولة هي العدل، ومن أجل هذا نجد أن آية الأمر بطاعة أولي الأمر مسبوقة بآية أمر الحكّام بالعدل **﴿إِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾**[2]، وفي ذلك إشارة إلى أن القيام بالعدل من موجبات الطاعة لأولي الأمر ومن مسوِّغاته.

وللدولة في الإسلام وظائف اقتصادية متعددة؛ منها: الحرص على إقامة فروض الكفاية، ومراقبة النشاط الاقتصادي ليكون مطابقا للشرع، وتحقيق التوزان الاقتصادي بين أفراد المجتمع، وتوفير الحاجات الأساسية، والحفاظ على الملكيات العامة والخاصة، والعمل على تنمية موارد الأمة، وجميع ذلك لا يتحقق إلا بوجود حكومة فعّالة وعدالة اجتماعية، وإلا فإنه لن ينتج من الأموال المستثمرة في الاقتصادات إلا الشيء القليل[3].

ويعدّد الماوردي المآلات الحسنة للتنمية الاقتصادي على المجتمع: فبالرخاء الاقتصادي "تتسع النفوس به في الأحوال، وتشترك فيه ذو الإكثار والإقلال، فيقلّ في الناس الحسد، وينتفي عنهم تباغض العدم، وتتسع النفوس في التوسّع، وتكثر المواساة والتواصل، وذلك من أقوى الدواعي لصلاح الدنيا وانتظام أحوالها، ولأن

(1) سورة **الحج**، الآية 41.

(2) سورة **النساء**، الآية 58.

(3) شابرا، **الإسلام والتحدي الاقتصادي**، ص221. العبادي، **الملكية**، ج2، ص290.

الخصب يؤول إلى الغنى والغنى يورث الأمانة والسخاء"[1].

ويمثل التفاوت الحادّ في الثروة مشكلة للمجتمع واستقراره، من هنا كان الجميع مسؤولا عن مواجهة هذا الضُّر، والإنفاق الخاص وحده لا يحل المشكلة، لأن من أفراد المجتمع من لا يسهم في حل المشاكل طواعية، مع عدم تورّعه من الاستفادة من النتائج إن قام بالأمر غيره، من هنا كان من الضرورة تدخّل السلطة لإجبار الجميع على التعاون والإسهام في حل الإشكالات الاجتماعية عبر سياساتها المختلفة، وبالسياسة المالية بصفة خاصة[2].

وعُرِّفت السياسة المالية بأنها إدارة النشاط المالي للاقتصاد العام بالتكييف الكمّي والنوعي للإيرادات والنفقات العامة بما يحقق التنمية والعدالة الاجتماعية[3]، ومع إضافة قيد الشريعة الإسلامية يمكن تعريفها بأنها: استخدام الأدوات المالية من إيرادات ونفقات عامة لتحقيق توزان المجتمع الإسلامي وفق تصور التشريع المالي الإسلامي[4]، والسؤال المحوري المتعلّق بإدارة الإيرادات والنفقات العامة لأجل تحقيق العدالة الاجتماعية هو كيفية هندسة الحقوق والواجبات بما يتفق مع أحكام الشريعة ومقاصدها، بحيث يحقّق أقصى درجة من الرفاه الاجتماعي دون الإضرار بالحريات ولا بالتماسك الاجتماعي ولا بالتنمية الاقتصادية.

والبحث في هذا الموضوع ملحّ جدا؛ فشحّ الأبحاث المتكاملة في منهجية

---

(1) أبو الحسن علي بن محمد بن محمد الماوردي، **أدب الدنيا والدين** (بيروت: دار مكتبة الحياة، دط، 1986م)، ص143.

(2) Posner, *Economic Analysis of Law*, p440.

(3) عادل أحمد حشيش، **أساسيات المالية العامة- مدخل لدراسة أصول الفن المالي للاقتصاد العام** (بيروت: دار النهضة العربية، دط، 1974م)، ص106.

(4) قطب إبراهيم محمد، **المالية العامة للدولة الإسلامية** (القاهرة: معهد الدراسات الإسلامية، دط، 1982م)، ص246.

السياسة المالية الإسلامية وكيفية مقاربتها للرفاه الاجتماعي جعل برامج بعض الأحزاب الإسلامية غير واضحة في هذا الموضوع، وتسير -كما يلاحظ بعض الدارسين- على حسب التيار الاقتصادي السائد، من شعار اشتراكية الإسلام في وقت الاشتراكية، إلى شعارات الرأسمالية والسوق الحر بعد ذلك، ويظهر البعد الرأسمالي مثلا في برنامجي حزبي الحرية والعدالة وحزب النور المصريين بعد الثورة المصرية، اللذين تحصلا على المرتبة الأولى والثانية على التوالي في البرلمان المصري، فبرنامجهما ذو نمط رفاه ليبرالي يعتمد على القطاع الخاص في تحقيق العدالة، مع ذكرٍ عام للزكاة والتمويل الإسلامي والوقف[1]، من دون تقديم برنامج إسلامي متكامل في السياسة الاقتصادية والمالية، فلا بد إذن من مزيد من الإنتاج العلمي في هذه الموضوعات لإحداث تأثير فعّال على السياسات المالية والاجتماعية مهتدين بحكمة الشريعة.

ولا ريب أن موضوع السياسة المالية في الإسلام موضوع واسع جدا، وفيه فروع كثيفة تنوء باحتوائها المجلدات الضخام، ولكننا سنحاول الاقتصار على أهم النقاط التي تخدم موضوع هذا الكتاب بشكل مباشر، بحيث سنستهلّ هذا القسم بفصل عن دولة الرفاه المعاصرة؛ نشأتها وسياساتها وأنماطها وإشكالاتها، لتكون حيثياتها وأسئلتها أداة اعتصار لمكتنزات التشريع الإسلامي، ثم نخصِّص الفصل الذي يليه لبيان دور الملكية العامة وموارد بيت المال في تحقيق العدالة الاجتماعية، ونختتم هذا القسم بفصل عن الزكاة وكيفية إسهامها في الرفاه والتوازن الاجتماعي.

---

(1) إبراهيم العيسوي، **العدالة الاجتماعية والنماذج التنموية** (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، ط1، 2014)، ص 296-302.

الفصل الثامن: أنظمة دولة الرفاه وخصائصها

أولا: دولة الرفاه؛ المفهوم والنشأة

لقد كانت أنشطة الرعاية الاجتماعية ومحاربة الفقر تاريخيا من مهمة الأفراد والمؤسسات الدينية والمدنية، مدفوعين إما بالإحسان أو الواجب الديني[1]، ويُعتبر الإسلام من خلال تشريعه لواجب الزكاة أول نظام يجعل من التزام الأغنياء تجاه الفقراء واجبا قانونيا تتحمل الدولة تنفيذه[2]، ولم تبدأ بوادر تحمّل الدولة لذلك الواجب في الغرب إلا مع قانون الفقراء في إنجلترا سنة 1601م[3]، ومع نهاية القرن التاسع عشر بدأ التأسيس الفعلي لسياسات الرفاه الاجتماعي في الغرب، حيث وضع المستشار الألماني بسمارك سنة1880م نظاما للرعاية الاجتماعية لضمان ولاء العمّال للدولة الألمانية الموحّدة حديثا، فأصبحت الدولة في القرن العشرين فاعلا رئيسيا في خدمات الرفاه الاجتماعي، وبعد الحرب العالمية الثانية التحقت الدول ذات التوجّه الليبرالي الرأسمالي إلى الرّكب، فأصبح مصطلح "Welfare State"يدلّ على مسؤولية الدولة عن رفاه المجتمع ومحاربة الفقر[4].

وكلمة "Welfare" تعني في اللغة الإنجليزية الرحلة الجيدة، ومنذ القرن الرابع عشر استعملت بمعنى السعادة والازدهار، وابتداء من القرن العشرين بدأت تُستعمل في سياق تقديم رعاية منظمة من طرف الدولة، فاستعملت في عبارة: Welfare-manager في 1904م، وكذا Welfare-policy في 1905م، أما دولة الرفاه

---

(1) دالي، **الرفاه**، ص120-121.

(2) إبراهيم اللبان، "حق الفقراء في أموال الأغنياء"، المنشور في: مجمع البحوث الإسلامية، **بحوث المؤتمر الأول لمجمع البحوث الإسلامية** (القاهرة : مطابع مؤسسة أخبار اليوم، دط، 1964م)، ص 254.

(3) Paulette Dieterlen, *Poverty: A Philosophical Approach* (New York: Rodobi, 2005), p12.

(4) François Charpentier, *Encyclopédie protection sociale: quelle refondation?* (France: Economica, 2008), p394.

وينظر: دالي، **الرفاه**، 47-48، 120-121.

Welfare-state فاستُعملت أول مرة في سنة 1936م، ومنذ منتصف القرن العشرين أصبح استعمال المصطلح شائعا في أوروبا وأمريكا، وانضمت إليه تعبيرات أخرى مثل: الضمان الاجتماعي، والسياسات الاجتماعية العامة، والرفاه الاجتماعي...الخ[1].

ويترجم بعض الباحثين العرب عبارة "welfare state" إلى: "دولة الرفاهية الاجتماعية" أو "دولة الرفاه"، والبعض يفضّل عبارة "دولة الرعاية الاجتماعية"، وآخرون يفضّلون عبارة "دولة الرعاية"[2]، ونفضّل "دولة الرفاه" لدلالتها على المعنى بأقصر عبارة، وقد كان على الغرب أن يبحث هو عن ترجمةٍ للمصطلح من العربية أن لو اجتهد المسلمون في بناء أنظمتهم السياسية الإسلامية، وتأسيس نظرياتهم الفقهية المتكاملة بما يتفق مع الدولة الحديثة، فالنظام الإسلامي أسبق إلى اعتماد سياسات دولة الرفاه من غيره.

وتعريف دولة الرفاه يأخذ شكلين تبعا للأيديولوجية السياسية والاقتصادية التي يصدر منها؛ فالتوجّه الليبرالي الذي ينحو نحو تقليص تدخّل الدولة في الاقتصاد يقصُر تصوره لها على الإجراءات المموَّلة من قبل الحكومة والمعنية بالحاجات الاجتماعية الأساسية، أما التوجّه الاجتماعي فله تصوّر أوسع لدولة الرفاه؛ فهي استخدام الدولة لسلطتها للتخفيف من أثر قوى السوق على المجتمع عبر ضمان دخل أدنى للأفراد والأسر، وتوفير الأمان الاجتماعي بالالتزام بمعالجة الطوارئ كالمرض والشيخوخة والبطالة، وضمان حصول جميع المواطنين على أفضل مستوى من الخدمات الاجتماعية المنفق عليها كالتعليم والصحة، والعمل على تقليص الهوة بين طبقات المجتمع[3].

---

(1) Raymond, *Keywords*, p264.

(2) مجموعة من الباحثين، **دولة الرفاهية الاجتماعية**، ص 132.

(3) دالي، **الرفاه**، ص117- 118.

وأهم الأدوات التي تستند إليها دولة الرفاه لتحقيق سياستها: الالتزام برعاية المواطنين الذين يعانون من أخطار معينة بوصفه حقا من حقوق المواطنة، والتنظيم القانوني للنشاط الاقتصادي، وتأميم بعض الصناعات الأساسية، والعمل على تقوية النقابات العمالية، والاعتراف بها في المفاوضة لصالح حقوق العمال وفي المشاركة في قرارات السياسة العامة، والسعي لتحقيق التشغيل الكامل[1]، وتختلف هذه الالتزمات من دولة لأخرى حسب الوفرة المالية وحجم الاقتصاد والأيديولوجية السياسية الحاكمة[2].

والدولة ليست مدفوعة بالإحسان للقيام بهذه السياسات، وإنما هي حلول لمعالجة مآلات سوء التوزيع الفاحشة التي يسببها النظام الرأسمالي، كما أنها مدفوعة بدوافع اقتصادية، فتجديد قوى العمل يستدعي تقديم حزمة من التأمينات الصحية والاجتماعية للمساعدة على تكوين أسرة وإنجاب الأطفال، وقد يتم استقطاب المهاجرين واللاجئين لأجل تحقيق هذا الهدف الاقتصادي، كما أن هدف إنفاق الدولة على التعليم هو استثمار لإعداد قوى العمل المؤهلة[3]، وغالبا ما تحاول الدول أن تستمد مشروعية تدخّلها الاجتماعي من كونه لصالح الإنتاجية وفعالية السوق[4].

فمصطلح دولة الرفاه لا يعني أن الدولة تقدّم خدمات اجتماعية لشعبها فحسب، بل هو جزء من نموذج اقتصادي اجتماعي، يهدف إلى تشجيع الإنتاج وإعادة التوزيع وتجديد اليد العاملة، وعلاج الخلل التوزيعي الأصيل في الرأسمالية، ومن هنا يصعب وصف توزيعات دولةٍ ذات اقتصاد ريعي غير منتج بأنها سياسات

---

(1) شابرا، **الإسلام والتحدي الاقتصادي**، ص 155-161. وينظر:

Offe, *Contradictions of the Welfare State*, p147.

(2) Barker, *Living as equals*, p22.

(3) محمد دويدار، "تاريخ نشوء وتطور دولة الرفاهية والتحولات البنيوية في اقتصادات الدولة المتقدمة صناعيا"، ضمن: مجموعة من الباحثين، **دولة الرفاهية الاجتماعية**، ص117- 118، 129.

(4) Jayasuriya, *Statecraft*, p23.

دولة رفاه، وإنما هي توزيعات قد ترسّخ الكسل والتخلّف والفساد السياسي، وقد تكون بمثابة مقايضة السلم الاجتماعي بالبقاء في السلطة!

وقد ارتبط الموقف من نظام دولة الرفاه بالأيديولجيا الاقتصادية الحاكمة، فلقد تميّز القرن التاسع عشر الذي هيمنت عليه الفلسفة الليبرالية بالرفض لإجراءات العدالة الاجتماعية وتدخّل الدولة، ولكن عادت القضية للواجهة بقوة مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وانتشر قبولٌ عام لدولة الرفاه في العالم، ثم انحسر هذا القبول عالميا بداية من ثمانينات القرن العشرين[1]، فما أسباب هذه التحوّلات؟

تشير المصادر التاريخية والاقتصادية إلى عدة أسباب أدّت إلى قبول الرأي العام لدولة الرفاه في بداية القرن العشرين، ومن أهمها: التأثير الديني، وقسوة السوق الرأسمالية الحرّة على المجتمع والبيئة، وظهور الأيديولوجية الاشتراكية، وانتشار الأنظمة الديمقراطية، والكساد العظيم، وحتى الرأسمالية نفسها، كما سنفصّل تباعا.

لقد كان لتعاليم الدين الحاضّة على التكافل أثر بالغ في تنمية الحس لدى الفقراء بحقهم في ثروة الأمة، فنجد مثلا أن النمط الاسكندنافي لدولة الرفاه بدأ في أواخر القرن التاسع عشر وُدّيا شعبيا مدفوعا بالقيم الدينية، حيث كانت الجماعات الدينية تقيم مؤسسات للضمان الاجتماعي الأهلية، وتعتمد على مساهمات أعضائها، ثم أدّى هذا النمط الشعبي إلى التحالف السياسي بين الطبقات الاجتماعية وتنسيق شروط السوق بين المشتركين فيه، ليتحوّل بعد ذلك إلى حق من حقوق المواطنة ترعاه الدولة بقوة القانون[2]، فرغم الصبغة العلمانية الحالية لدولة الرفاه في الدول الاسكدنافية إلا

---

(1) Barker, *Living as equals*, p17.

(2) هادي حسن، "النموذج الاجتماعي الديمقراطي – دراسة مقارنة بين السويد والنرويج والدانمارك وفنلندا"، ضمن: مجموعة من الباحثين، **دولة الرفاهية الاجتماعية**، ص241– 242. أولا كودمندسون، "دولة الرفاهية السويدية"، ضمن: مجموعة من الباحثين، **دولة الرفاهية الاجتماعية**، ص360– 361.

أنها تستند إلى تراث ديني نصراني، ومثل ذلك دولة الرفاه في بريطانيا التي تأثرت في نشأتها بنشاطات الكنيسة الإنجيلية وقسّها ويليام تامبل[1].

وإلى جانب العامل الديني أسهمت الأوضاع المزرية التي عاشها العمّال تحت السوق الحرّة في الدفع إلى اعتماد دولة الرفاه، فقد حوّل الاقتصادُ الصناعي النبيلَ الذي كان مكرّما في الريف وسط عائلته ومجتمعه المحلي إلى عامل مستغَل يسكن أحياء المدينة الضيّقة التي نخرها البغاء والإدمان، فدفع هذا الوضع إلى نشوء الاتحادات العمالية والنقابات، وحصل العمّال على حق التصويت، ليتم تلطيف ظروف عيشهم بالتأمينات، وتُفرض قيودٌ على حرية التعاقد، لحماية العمّال من أن يكونوا سلعة تخضع لسوق العرض والطلب، وهو ما يولّد أجورا غير عادلة وظروفا مهنية صعبة[2].

فبدأت تشريعات تقييد السوق وحماية المجتمع منه منذ ستينات القرن التاسع عشر[3]، وتُعتبر نظرية تدخّل الدولة حركةً مضادّة للسوق الحرة أتت لحماية المجتمع، فالرأسمالي المحكوم بأيديولوجية الربح ليس أهلا لتحسّس الأخطار الناتجة من استغلال العمّال وهدم العائلة، وتدمير البيئة، وتردّي الفنون ومستوى التفكير العام[4].

ومن الأسباب القوية لظهور نمط دولة الرفاه انتشار الاشتراكية[5]، فقد كان لانتشار النموذج الشيوعي الأثر الكبير على ظهور التوجّهات الإصلاحية للرأسمالية في الدول الغربية، وتمّ فعلا استمالة الأحزاب الشيوعية بتلك الإصلاحات، وترك

---

(1) Stephen Spencer, “William Temple and the Welfare State: A Study of Christian Social Prophecy”, *Political Theology*, 3:1, 2001, 92-101.

(2) كارل بولانيي، **التحول الكبير**، ص327، 331- 332.

(3) ينظر جملة من تلك التشريعات: بولانيي، **التحول الكبير**، 281-284.

(4) **المرجع السابق**، ص261.

(5) Charpentier, *Encyclopédie*, p393.

أغلبُهم مطالبَهم الثورية المتطرِّفة، كما حدث للحزب الديمقراطي الاجتماعي بألمانيا عام 1954م، والأحزاب اليمينية بفرنسا في السبعينات، والتي أيّدت التوجّه الاجتماعي للرأسمالية[1].

فرغم إخفاق الاشتراكية في إعطاء حلٍّ ناجع لمعالجة اللاعدالة الاجتماعية الفاحشة، إلا أن نقدها للرأسمالية وأسئلتها عن العدالة كانت فعّالة في تحسين الوضع، بل يرى بعض الباحثين أنّه بانتهاء التيار الاشتراكي كأيديولوجية سياسية اتّسعت رقعة أسئلته بين المفكرين، واستمدوا منها الحافز لنقد الرأسمالية[2].

كما أن للتغيير السياسي نحو الديمقراطية أثرا هاما على الدفع إلى إجراءات الرفاه الاجتماعي، فنظرية "الديمقراطية الاجتماعية" تُعتبر من الأصول النظرية لدولة الرفاه، وقد انتقدت مفهوم الحرية في المذهب الفردي، وتبنّت المعنى الإيجابي للحرية، والتي تعني توفير حدٍّ من البدائل لتحقيق حرية الاختيار، فهي تحقيق لـ"الحرية في" عوض الاقتصار على "الحرية من"[3].

كما أدّى انتظام العمّال في نقابات ضاغطة واتساع مجال الحقوق السياسية في الربع الأخير من القرن التاسع عشر إلى انحسار الفردانية الليبرالية، وأصبحت الطبقة العريضة هي التي تقرّر السياسات العامة من خلال الانتخابات، فدخلت الدولة الرأسمالية في فترة أقل ليبرالية تتميز بقوانين حماية العمال[4].

وأتى الكساد العظيم في سنة 1929م ليدفع بقوة إلى تبنّي سياسة تلطّف أثر

---

(1) فؤاد نهرا، "النموذج التعاوني: دراسة مقارنة النموذج الدولوي الفرنسي والنموذج التعاوني الألماني"، ضمن: مجموعة من الباحثين، **دولة الرفاهية الاجتماعية**، ص207.

(2) Barker, *Living as equals*, p19.

(3) معتز بالله عبد الفتاح، "الأسس الفلسفية والسياسية للوظيفة التوزيعية للدولة"، ضمن: مجموعة من الباحثين، **دولة الرفاهية الاجتماعية**، ص178.

(4) هوبزباوم، **عصر رأس المال**، ص539- 540.

هذا الخلل الاقتصادي على المجتمع، فارتفعت أصوات المطالبة بمزيد من تدخّل الدول في الاقتصاد، وتحقّق ذلك عبر نظرية كينز في التحفيز الحكومي للطلب الفعال عبر آليات دولة الرفاه[1]، فظهرت دولة الرفاه في أمريكا مع برنامج روزفلت New deal سنة 1933م، واعتمدت انجلترا نظام بيفردج للرفاه سنة 1942م[2]، وما كان للرأسمالية أن تستمر بقسوتها لولا هذه الإصلاحات[3].

ويرى أمارتيا صن أن الرأسمالية نفسها سهّلت الطريق إلى قيام دولة الرفاه رغم طابعها الفرداني، وذلك من جهتين: أولا بأنها كانت السبب في ربط المجتمعات أكثر من خلال تقسيم العمل، واعتماد الأفراد أكثر على بعضهم البعض، وثانيا بما أدّت إليه من نمو اقتصادي سهّل من إمكانية تمويل تلك الإجراءات، الأمر الذي لم يكن ممكنا من قبل[4]، وربما يضاف له تزامن تلك الفترة مع حقبة الاستعمار، مما وفّر لتلك الدول موارد من المستعمرات لتطبيق إجراءات الرفاه.

ولكن هذا الوفاق على دولة الرفاه والتصالح بين رأس المال والعمل لم يدم طويلا، فسرعان ما أثبتت السنون فشل الحل الكينزي على المدى البعيد، فبعد أن اشتدّ الحِمل على الاقتصادات بفعل الإنفاق الحكومي الواسع، دخلت في دورة من الركود التضخمي في السبعينات، والذي لم يكن ممكن الحدوث حسب تحليل كينز، وهو ما رفع الثقة عنه، وبالتبع أضعف المستند الاقتصادي لدولة الرفاه، ورجعت إلى الواجهة السياسات المروِّجة للسوق الحرة، وتقليص الإنفاق العام وخفض الضرائب والتقليل من التدخّل الاقتصادي للدولة، وإعادة تعريف الفقر الذي

---

(1) شابرا، **الإسلام والتحدي الاقتصادي**، ص93.

(2) Charpentier, *Encyclopédie*, p394.

(3) غالبريت ومينشيكوف، **الرأسمالية والإشتراكية**، ص106.

(4) Barker, *Living as equals*, p18.

وهذا التفسير يعني أنه بمجرد أن تضطرب ميزانيات الدول حتى تتخلى من سياساتها في دعم رفاه المجتمع، وهو فعلا ما حصل بعد ذلك.

يستدعي إعانة الدولة إلى حده الأدنى[1].

وبرّر مستشار مارغريت تشاتشر ذلك بمتتالية من الأسباب والنتائج؛ فللخروج من الركود نحتاج إلى مزيد من الاستثمارات، وللحصول عليها يجب خفض الضرائب، ولخفض الضرائب يجب تقليص الإنفاق الحكومي، ولفعل ذلك يجب خفض معدل البطالة، وذلك لا يمكن إلا من خلال إنقاص الأجور، ولفعل ذلك ينبغي إعادة تعريف حد الفقر المطلق[2]، وهذا يعني في النهاية تقليص إجراءات الرفاه إلى حدّها الأدنى، مع السيطرة على التضخّم بالتحكم في معروض النقود كما اقترحت النظرية النقدية.

فكانت أزمة السبعينات إيذانا بانتهاء النسخة الكينزية للرأسمالية الاجتماعية في بعض الدول وضعفها في دول أخرى، فبريطانيا مثلا واجهت ضعفا في الإنتاجية وتراكمت النفقات العامة، واحتاجت إلى قرض دولي مشروط بتقليص النفقات الحكومية، ولم تستطع الحكومات المتعاقبة من محافظين وعمّال من حلّ الأزمة بالطريقة الكينزية المعهودة، ومثّل صعود مارغريت تاتشر للحكم سنة 1979م بمثابة نهايةٍ لدولة الرفاه في بريطانيا، وحصل مثل ذلك في أمريكا بنجاح ريغن الجمهوري المحافظ سنة 1980م[3]، وتواجه دولة الرفاه في الدول الاسكندنافية تحدّيات ومشكلات متفاقمة في القرن الواحد والعشرين[4].

وهذا الاضطراب يبيّن بوضوح أن تلك السياسات لم تكن مدفوعة أساسا بالسعي لتحقيق العدالة الاجتماعية، وإنما كانت ردة فعل لعلاج أزمات كادت أن

---

(1) شابرا، **الإسلام والتحدي الاقتصادي**، ص93.

O'brien and Penna, *Theorising Welfare*, p93.
(2) Ibid.
(3) Ibid, p78-81.

(4) ستين ثور، "المنشأة في عصر المعلومات"، ضمن: وليام هلال وكينث تايلر، **اقتصاد القرن الحادي والعشرين**، ص429-431.

تعصف بالدول، كما أنها كانت تأمل في دولة رفاه مشروطة بمزيد من النمو الاقتصادي، ولكن بمجرد أن يتأثر الاقتصاد حتى يتم التضحية بدولة الرفاه، وهذا يعني أن القرار السياسي لا يزال في يد رأس المال.

ثانيا: أنماط دولة الرفاه في الأنظمة السياسية المعاصرة

تقوم إجراءات دولة الرفاه في تحقيق العدالة الاجتماعية على إنفاق الدولة، والإشكالية الأساسية في مناقشة صلاحية دولة الرفاه وشكلها هي في حجم إنفاق الدولة، فالدولة تستطيع أن تنفق كيفما تشاء ولو بطبع النقود، ولكن السؤال هو ما أثر ذلك على اقتصاد البلد؟ فالإنفاق يؤدي إلى التضخم، وما ينتج عنه من آثار سلبية على الاقتصاد، كما أن التوسع في الإنفاق قد يؤثر سلبا على الحافز للعمل، كما أن رفع الضرائب يؤثر سلبا على الحافز للاستثمار، وهناك صراع متواصل بين أنصار الالتزامات الاجتماعية للدولة والمدافعين عن الحذر المالي والتقشّف في الإنفاق العام، وهذا الصراع هو الذي يرسم الخط الفاصل بين التيارات السياسية الاجتماعية التي تركز على العدالة، والتيارات المحافظة التي تركز على الحرية والنمو الاقتصادي، وتبعا لذلك تعدّدت أنماط دولة الرفاه[1].

وقد تنوّعت تقسيمات الأبحاث المختصة في الرفاه لأنماط دولة الرفاه، ولكن أغلبها يعتمد تقسيما ثلاثيا تبعا لمطياف الأيديولوجيا السياسية، وفي الوقت المعاصر نجد: النمط الليبرالي المطبق في أمريكا وبريطانيا وكندا وأستراليا وغيرها، والذي يعتمد على السوق في تقديم خدمات الضمان والتقاعد، مع حدٍّ أدنى من الرعاية والضمان المقدّم من الدولة للفئات المعدَمة، والنمط التعاوني المعمول به في ألمانيا والنمسا وهولندا وفرنسا وغيرها، والذي يتميز بتقديم الدول لإجراءات رفاه كثيرة موجّهة لمن هم في العمل، بالاشتراك مع الشركات، وبالتالي هي مختلفة حسب

(1) Barker, *Living as equals*, p9-10, 27.

مستوى العمل، والنمط الشمولي في الدول الاسكندنافية، والمتّسم بتوسيع الخدمات الاجتماعية التي تقدّمها الدولة مباشرة باعتبارها من حقوق المواطنة للجميع[1].

وقريبا من ذلك اقترح إيسبينغ أندرسن تصنيفه الثلاثي لأنظمة الرفاه: - النمط الليبرالي، وهو الذي لا يوفّر إلا الحد الأدنى لمن لا يمكنه الدخول إلى السوق كالعاجزين والشيوخ، - النمط المتعلق بالشركات، وتعتمده القوى الأوروبية المحافظة كألمانيا وفرنسا والنمسا، ويقوم على التفاهم بين العمّال وأرباب العمل، ويكون متعلقا بموقع المرء من سوق العمل، - النمط الديمقراطي الاشتراكي الشامل، حيث توفّر الدولة فيه ضمانات الرفاه الأساسية للجميع، من دون ربطها بالمشاركة في سوق العمل[2].

أما تيتموس فيقسم أنظمة الرفاه إلى فئتين: -النظام الهامشي (Residual)، ويكون تدخّل الدولة فيه هامشيا وبشكل محصور. -النظام المؤسّسي (institutional)، وتضطلع فيه مؤسساتُ الدولة بدور أكبر في تقديم الرعاية الاجتماعية، ونجد تحته: النمط الشامل (universal) وفيه تقوم الدولة بتوفير خدماتها للجميع، والنمط الانتقائي (selective) ويعتمد على تفيئة الشعب إلى فئات[3]، وعلى هذا التقسيم نعتمد لذكر بعض خصائص هذه الأنماط فيما يأتي.

ومنذ نضوج سياسات الرفاه والنقاش محتدم حول أي الأنماط أكثر كفاءة في إعادة التوزيع وتحقيق العدالة الاجتماعية، هل هي الأنماط الانتقائية selective models، أو الأنماط الشاملة universal models، فالشاملة أكثر تحقيقا للعدالة الاجتماعية، ولكنها أكثر كلفة، كما أن هنالك جدلا في مدى تأثيرها سلبا على حافز

---

(1) Robert Walker, *Social Security and Welfare: Concepts and Comparisons* (USA: Open University Press, 1st, 2005), p14-18.

(2) Andersen, *The Three Worlds of Welfare Capitalism,* p9-30.

(3) حسن، "النموذج الاجتماعي الديمقراطي"، ص235-237.

العمل والاستثمار[1].

ويمكن ملاحظة الفروقات الكمّية بين هذه الأنظمة في نسبة ما تمثله التحويلات الاجتماعية في معدل الدخل الفردي، وهذه النسبة أكبر في الأنماط الشاملة منها في الليبرالية، ففي إحصائية لسنة 2005م مثّلت التحويلات الاجتماعية في هولندا 37٪ من معدل الدخل الفردي، و31٪ في ألمانيا، و20٪ في بريطانيا، أما في أمريكا فلم تتجاوز التحويلات الاجتماعية 13٪ من الدخل الفردي[2].

ونلاحظ أن جميع تحويلات إعادة التوزيع هذه تقوم إما على التحويل الطبقي من الأغنى إلى الأفقر، أو التحويل ضمن أجيال الطبقة الواحدة، من الشباب والكهول العاملين إلى الشيوخ المتقاعدين أو الأطفال غير العاملين، أو تحويلات تكافلية ضد المخاطر الصحية وفقدان العمل.

1- النمط الاجتماعي لدولة الرفاه

تُعتبر دولة الرفاه في القارة الأوروبية أوسع امتدادا من بريطانيا وأمريكا[3]، فالنموذج الأوروبي يتميز بصيغة اجتماعية أوسع، حيث يشمل دعم الأسر تغطية تكاليف إنجاب الأولاد ورعايتهم ومنح إجازات العمال لغايات أسرية، وتقديم المساعدة لمن يرعون المرضى، ولكن تختلف المنهجية التوزيعية بين تلك الدول وتنقسم إلى نمطين: النظام التعاوني والنظام الشامل.

---

(1) Gordon Tullock, *Economics of Income Redistribution* (Netherlands: Springer. 2nd. 1997), p101-114.

(2) http://www.worldsalaries.org/total-personal-income.shtml. Accessed on: 20/06/2018.

(3) ونركز النظر على النموذج الغربي فقط باعتبار أن أغلب القوانين العلمانية الحديثة للدول العربية والإسلامية وسياساتها الاقتصادية مستقاة من القوانين والأنظمة الغربية.

- النظام التعاوني

هو نمط معمول به أوروبيا في ألمانيا والنمسا وفرنسا وهولندا وبلجيكا وغيرها، ويتميز بتقديم الدول لإجراءات رفاه كثيرة موجّهة لمن هم في العمل، تختلف حسب مستوى العمل، وتعتمد على المشاركة في القرار بين ممثلين عن الحكومة وممثلين عن أرباب العمل وممثلين عن العمال، كما يعتبر هذا النمط ذو توجه محافظ يعطي للأسرة دورا أساسيا في تقديم الرفاه للأفراد[(1)].

وإجرائيا تقوم الدول ضمن هذا النمط بتقسيم المواطنين إلى فئات حسب مستوى الدخل والوضع الاجتماعي، وعلى ضوء ذلك تتم هندسة سياسات إعادة توزيع الثروة[(2)].

وهذا النمط متأثر بالميراث الديني، ويرى إلى الرفاه بأنه جزء من هيكلة المجتمع والأسرة والقيم الدينية، ويَعتبر أن المجتمع هو بؤرة العمل التضامني، ويميل إلى تفضيل بقاء المرأة في البيت لتقديم خدمات الرعاية المنزلية، ويحرص على ألا يتم تخريب النظام الاجتماعي بسياسات الرفاه، ولا يعارض رفاها محدودا تقدِّمه الدولة، ولكنه ذو حساسية من التدخّل السياسي في المجتمع المحلي[(3)].

والتوجّه الديني المحافظ لهذا النمط ناتج عن قوة الأحزاب الدينية في أوروبا، فمثلا في ألمانيا تشغل أنغيلا ميركل منصب المستشارة الألمانية منذ سنة 2005م، وهي زعيمة حزب الاتحاد الديمقراطي المسيحي (CDU)، كما أن حزب الشعب الأوروبي (EPP) يحتل الأغلبية في البرلمان الأوروبي، وهو تحالف للأحزاب النصرانية في أوروبا[(4)].

---

(1) دالي، **الرفاه**، ص 131-134.

(2) حسن، "النموذج الاجتماعي الديمقراطي"، ص 234- 235.

(3) Hugh Bochel," The Conservative Tradition". In: P. Alcock, M. May, and S. Wright. Eds. *The Student's Companion to Social Policy* (USA: Wiley-Blackwell. 2012), p65-66.
(4) https://www.epp.eu. Accessed on: 20/09/2018.

وتشترك سياسات دولة الرفاه في هذا النمط في ثلاث مهمات أساسية: مهمة الإنفاق على الحاجات الاجتماعية كالمرض والبطالة والشيخوخة، ومهمة تنظيم علاقات العمل، ومهمة تسيير النظام التربوي، وتختلف طرق القيام بهذه المهام بين سياسة التعاون مع سوق العمل أو التدخّل المباشر للدولة، فمثلا في تنظيم علاقات العمل تعتمد ألمانيا على نموذج تعاوني تشاوري بين أرباب العمل والنقابات، أما فرنسا فتعتمد على التقنين المباشر، وفي الإنفاق الاجتماعي تعتمد ألمانيا وفرنسا على نمط الضمان الاجتماعي المموّل من الأجور وأرباب العمل وهو مستقل عن ميزانية الدولة، وفي التمويل التربوي تعتمد الدولتان على التحويل المركزي[1].

- النمط الشامل

النمط الشامل هو نظام للرعاية الاجتماعية تقدِّمه الدولة لجميع المواطنين باعتباره من حقوق المواطنة، ولا تتعلق إجراءاته بسوق العمل رغم الربط النسبي بسياسة العمالة الكاملة والضرائب العالية، ويتميز هذا النمط بدور أقل للأسرة والمجتمع المحلي في تقديم المعونة، والدور المحوري في هذا النمط هو للدولة.

وتعمل أنظمة الرفاه الشاملة على نزع الطبيعة "السلعية" عن الخدمات الاجتماعية، بحيث لا ينظر إليها مقابلا للعمل، وذلك بضمان حقوق المواطن الأساسية من قبل الدولة بوصفها حقوقا ثابتة وليست مقابلا يتعلق بالقدرة الشرائية ومنصب العمل، كما يتم نزع السلعية عن حقوق العمل من خلال سياسات الأجر القاعدي والتقاعد الموحدة[2].

ويتميّز هذا النمط بمحاولة التوليف بين الاشتراكية والليبرالية، وبين حرية السوق والاستخدام الكامل، ومحاربة تسليع حاجات الإنسان وتحريرها من تموّجات

---

(1) نهرا، "النموذج التعاوني"، ص 210-216.

(2) حسن، "النموذج الاجتماعي الديمقراطي"، ص 250-253.

السوق، ولقد أسهم المفكرون في بنائه إسهاما أساسيا من خلال التوعية بالحقوق، وعقلنة المطالب الاجتماعية[1].

وتمثل الاشتراكية الديمقراطية الأيديولوجيةَ السياسية لهذا النمط، وتتبناها الأحزاب الديمقراطية الاجتماعية في أوروبا، وهي تمثل أحزاب يسار الوسط في المطياف السياسي الغربي، وهي أحزاب نافذة في الدول الاسكندنافية، وتشترك مع الأحزاب الليبرالية في حفاظها على الملكية الخاصة، والتعايش مع السوق ونصرة الديمقراطية والحريات، ولكن تبتعد عنها في تصورها للرفاه ودور الدولة الاجتماعي، وترى أن للدولة دورا إيجابيا في تحقيق مستوى أعلى من المساواة والعدالة الاجتماعية، وتعمل عبر آلية التعبئة السياسية للطبقة العاملة[2].

وتقدّم الدول الاسكندنافية خدمات صحية مجانية للجميع، وهي خدمات تناسب الطبقة المتوسطة والغنية، مما أدّى إلى إضعاف القطاع الخاص في هذه الميادين، كما أن إعانات البطالة والمرض تضطلع بها الدولة وليس أرباب العمل[3]، ونظام التقاعد في هذا النظام الشامل لا يتعلق بأجور العمل قبل التقاعد وإنما هو موحد[4].

وتنفق السويد مثلا بشكل كبير على قطاعي الصحة والتعليم، وهي خدمات ذات جودة معتبرة تقدَّم مجانا للجميع، وتمنح إعانات للأطفال دون السادسة عشر تقدر بحوالي مئة دولار شهريا، وهي إعانات تقدَّم للجميع بغض النظر عن مستوى العائلة المعيشي، وتقدِّم الدولة مساعدة السكن لمحدودي الدخل أو عديمه وهي حوالي نصف الإيجار، كما يتم تعويض المفصولين عن عملهم لإفلاس شركاتهم أو انتهاء عقودهم بأجرة شهرية تتناسب مع أجرتهم السابقة، وتقدَّم أموال لمن لا

---

(1) **المرجع السابق**، ص239- 240.

(2) دالي، **الرفاه**، ص90-93.

(3) حسن، "النموذج الاجتماعي الديمقراطي"، ص244-243.

(4) Charpentier, *Encyclopédie*, p351-352.

يستطيعون تدبير معاشهم كالمهاجرين الجدد واللاجئين وكبار السن والمرضى والمعوقين[1].

ويمكن تصنيف نظام دولة الرفاه في الجزائر تحت هذا النظام، وقد تأثرت منظومة القوانين الجزائرية بتركة قوانين المستعمر الفرنسي، كما أن نظامها للتحويلات الاجتماعية نظام سخي لا يمكن تصنيفه تحت الليبرالي، كما أنه غير شامل وإنما يعتمد على التفيئة، ويركز كثيرا على وضعية المستفيد في سوق العمل، ولهذا لا يمكن اعتباره نظاما شاملا، ولكن لسخاء دعم الدولة له يمكن اعتباره منزلة بين منزلة التعاوني والشامل.

إضافة إلى تدعيم أسعار السلع الأساسية، وتقديم خدمات رعاية صحية للجميع في المستوصفات الجوارية والمستشفيات العمومية، فإن حوالي 80٪ من المواطنين يستفيدون من نظام صناديق التأمين الاجتماعي، ويتوزع المستفيدون على عدة فئات: العمل الأجراء، أصحاب الأعمال الحرة، أصحاب عقود الإدماج المهني، الطلبة في الجامعات والمدارس، المجاهدون، المتقاعدون، البطالون، المعوّقون، والنساء والأبناء والآباء الذين هم تحت كفالة أحد المستفيدين.

ويقدم هذه التحويلات سبعة صناديق تأمينية: الصندوق الوطني للضمان الاجتماعي للعمال الأجراء، والصندوق الوطني للتقاعد، والصندوق الوطني للتأمين على البطالة، الصندوق الوطني للبطالة المؤقتة الناجمة عن ظروف طارئة كسوء الأحوال الجوية بالنسبة للقطاعات المتأثرة كالفلاحة والأشغال العمومية، والصندوق الوطني لغير الاجراء والمتعلق بالسائقين والحرفيين، والتجار والصناعيين، والفلاحين والمهن الحرة عموما، والصندوق الوطني للأعضاء الاصطناعية للمعوقين، والصندوق الوطني لدعم الخدمات الاجتماعية للأجراء كتمويل الانضمام إلى السكن الاجتماعي التشاركي أو بناء المساكن الريفية، إضافة إلى

---

(1) حسن، "النموذج الاجتماعي الديمقراطي"، ص261-263.

خدمات اجتماعية عديدة تقدمها وزارة التضامن خاصة بالأطفال وضحايا العنف المنزلي وتأهيل المعوقين ودور المسنين وغير ذلك[1].

2- النظام الليبرالي

يفضّل الليبراليون الحكومة الصغيرة والتي لا تتدخل إلا لضمان الحريات والحقوق السياسية، أما الرفاه فيقدمه السوق عبر توفيره الدخل وخدمات التأمين وصناديق التقاعد، ليقرّر الناس بأنفسهم اختياراتهم الخاصة، وينفي مهندسو هذا النمط وجود تصوّر موضوعي للحاجة تبرّر تدّخل الحكومة لسدّها، إلا حدا من الفقر المدقع، هذه هي الليبرالية في أقصى تطرّفها، ولكن "الليبرالية الجديدة" التي بسط فلسفتها جون رولز هي نسخة أكثر اجتماعية، حيث يرى أن الدولة عليها مهمة الحفاظ على عدالة توزيع الفرص، بحيث يكون الجميع متساوين أمام الحريات والعمل، مع استثناءات تكون لصالح الأسوأ حالا في المجتمع، ولا ضير من وجود لامساواة مع وجود مساواة في الفرص، ويرى أن حدّا من عدم المساواة تؤدي إلى النمو الاقتصادي والذي بدوره سينفع الجميع، فالعدالة في هذا النمط هي إجرائية تتعلق بالعملية لا بالنتائج الأخيرة[2].

ويبدي الليبراليون الجدد عدم ثقتهم في الدولة، ويعتبرون الدولة أسوأ من يملك وأسوأ من ينفق، ويدعون إلى أن ينحصر تدخّل الدولة في إدارة السياسة

(1) مراد تهتان وإبراهيم مزيود وكمال عامر ورشيد بوعافية، ضبط وتقييم تكاليف الحماية الاجتماعية، (الجزائر: مركز البحث في الاقتصاد المطبق من أجل التنمية، 2017)، ص102-105. موقع وزارة التضامن الجزائرية: http://www.msnfcf.gov.dz.

(2) لقد فصّلنا نظريته في القسم الأول من هذا البحث.

النقدية، ويطالبون دوما بخفض الإنفاق الاجتماعي وخفض الضرائب[1]، والرفاه الاجتماعي عندهم يمكن تحقيقه بإعطاء الحرية للأشخاص ضمن مؤسسات سياسية تؤمن بحرية الملكية الفردية وحرية السوق وحرية التجارة، فيقوم السوق بتقديم الرفاه من خلال أدواته الخاصة كالتأمينات وصناديق التقاعد[2]، كما يستندون إلى قاعدة ضرورة أن تكون حدود الرفاه مساوية للميل الحدّي لاستبدالها بالعمل، اتقاء لمفاسد الكسل والتواكل، لهذا يشجعون الاعتماد على السوق، ولا تتدخل الدولة إلا من خلال دعم مؤسسات الرعاية الخاصة، أو تقنين حدٍّ أدنى للدعم الاجتماعي المباشر الذي تقدمه الدولة، ويتعبرون هذا الدعم وصمة دونية[3].

ويبدو أن هذا النمط هو الامتداد الطبيعي لدولة الرفاه الكينزية، فهي قائمة على الحفاظ على الطبقية، وتهدف إلى إعادة توزيع الثروة ضمن الطبقة العاملة دون المساس بطبقة الأثرياء، لأنهم قاطرة الاستثمار ويجب عدم إضرارهم بالضرائب العالية[4].

وتتبنى هذا النمط الليبرالي بريطانيا وأمريكا وأستراليا وكندا وغيرها، وهي الأيديولوجية العالمية الحاكمة على المؤسسات الدولية في الوقت المعاصر، وأهم ما يميز إجراءات الرفاه فيها أنها تتمحور حول الفرد وليس المجتمع، وأن السوق هو الوسيلة المحورية والمثلى لتقديم خدمات الرفاه، وسياساتها أقل تدخّلا في شروط العمل، ودعمها للأسرة متدنٍّ، وتكتفي بالإجراءات التي تسهم في تكافؤ الفرص، كقوانين مكافحة التمييز على أساس الجنس أو العرق والدين، وتحفيز الإعانات

---

(1) بولانيي، **التحول الكبير**، ص287. غالبريت ومينشيكوف، **الرأسمالية والإشتراكية**، ص138-139. عبد الفتاح، "الأسس الفلسفية والسياسية للوظيفة التوزيعية للدولة"، ص185-186.

(2) Harvey, David.,*A Brief History of Neoliberalism* (Oxford: Oxford University Press. 2005), p2.

(3) حسن، "النموذج الاجتماعي الديمقراطي"، ص234.

(4) O'brien & Penna, *Theorising Welfare*, p41.

التطوعية في المجتمع عبر الإعفاءات الضريبية، ولهذا تمّ اعتباره نمطا هامشيا (residual)[1].

وهذه السياسات تتأثر بأيديولوجية الحزب الحاكم في الدولة، فالأحزاب اليمينية المحافظة كالحزب الجمهوري في أمريكا أكثر ميولا إلى هامشية الرعاية الاجتماعية وعدم تدخّل الدولة فيها، أما الأحزاب اليسارية فتتجه نحو صيغة أكثر اجتماعية، ولكن تدابيرها الاجتماعية لا تخرج من إطار السوق، فهي تدابير تتعلق بتوفير مزيد من العدالة في الدخول للسوق كمحاربة التمييز في التوظيف، وتنمية القدرات المقاولاتية لدى المجتمع، وبعض الامتيازات في التأمين الصحي، وإجراءات لصالح العمال وسلامتهم واستقرارهم[2]، وليس غريبا أن يكون هذا الموضوع هو محور رحى المناظرات الرئاسية في الانتخابات الأمريكية، بين الحزب الجمهوري ذو التوجهات الليبرالية اليمينية، والحزب الديمقراطي ذو التوجهات اليسارية الاجتماعية، ولعل أوضح مثال على هذا الاحتكاك هو الجدل القائم حاليا حول نظام توسيع الضمان الصحي (Obamacare) الذي قرره باراك أوباما في فترة رئاسته ممثلا عن الديمقراطيين، ومحاولات دونالد ترامب الحثيثة لإلغائه أو استبداله تبعا للأيديولوجية المحافظة في تقليص دولة الرفاه.

ويدفع النمط الليبرالي إلى مزيد من خصخصة تقديم الرفاه الاجتماعي، ففي أمريكا في السنوات الأخيرة أصبح أكثر من نصف العمال لا يحصلون على تأمين من الدولة ولا من وظائفهم، وإنما عليهم شراؤه بأنفسهم من السوق، كما أن استحقاقات التقاعد تدار من قبل السوق بطريقة أشبه بحسابات التوفير، وتشتهر خطة k401 القائمة على استثمارات صناديق المعاشات مع تخفيفات ضريبية، وتمثل هذه الصناديق تقريبا خمس الاقتصاد القومي الأمريكي. فالرفاه الأمريكي يقدّمه السوق أساسا،

---

(1) دالي، **الرفاه**، ص131-134.

(2) Jayasuriya, *Statecraft*, p12.

ومن أهم ما دفع إلى هذا النمط خطاباتُ المحافظين الجدد عن المخاطر الأخلاقية للضمان الاجتماعي الذي يؤدي إلى مزيد من الكسل والاتكالية واللامسؤولية، فهو نمط متمحور حول الملكية الخاصة والسوق الحر[1].

والتوجّهات العالمية الحالية يسيطر عليها الفكر الليبرالي، وتهدف إلى تفكيك دولة الرعاية في الدول، ويدفع صندوق النقد الدولي والبنك الدولي الدولَ إلى التخلّي عن مساهماتها الاجتماعية وترك ذلك للخواص[2].

ثالثا: إشكالات دولة الرفاه

1- إشكالات النمط الاجتماعي

تعاني سياسة دولة الرفاه من عدة إشكالات، اقتصادية وسياسية وأخلاقية، يمكن إجمالها في هذه النقاط الثلاث:

- الإشكالات الأخلاقية

يؤدي نمط الرفاه الشامل إلى إضعاف العلاقات الأسرية، وذلك بترسيخ عدم حاجة أفراد الأسرة بعضهم إلى بعض، وهذا ما أدّى إلى تفكيك مؤسسة الأسرة[3]، كما أنه يهدّد أخلاق المجتمع وميوله الخيرية التطوعية وتركيبته التقليدية[4].

كما أن التوسّع في المساعدات أدّى إلى إصابة المجتمعات بأمراض نفسية مثل التوتر الناتج عن الرقابة المستمرة، والإحساس بالفراغ وعدم الجدوى، وهذا ما يفسّر

---

(1) دالي، **الرفاه**، ص 140-141.

(2) حافظ، "أوضاع الأقطار النفطية وغير النفطية"، ص420، 445.

(3) سنتطرق لهذه النقطة بمزيد من التفصيل في القسم التالي.

(4) Green, *Community without Politics*, p105-106.

ارتفاع معدلات الانتحار في الدول ذات النمط الشامل[1]، كما أن دولة الرفاه دولةٌ أبوية تنمّي في الشعب عقلية الضحية التي تنتظر دوما من الدولة أن تصلح أوضاعها، وهذا ما يقلّل من روح المسؤولية[2].

- عدم أهلية الدولة في التوزيع

يعتبر الليبراليون أن الدولة أسوأ من يملك وأسوأ من ينفق، وتشير عدة دراسات اقتصادية أن الإعانات الحكومية تفيد الطبقات الأغنى لأنهم الأقدر على الاستهلاك بكميات كبيرة، ويرى فريدمان أن تضخّم إنفاق الدولة يؤدي إلى تقوية المنتجين الكبار، وهو ما يؤدي إلى تقويض الديمقراطية في النهاية بازدياد نفوذهم السياسي لغير صالح المجتمع، فتغيرت بذلك دولة الرفاه تدريجيا من كونها تعبيرا عن التعاطف إلى آلية للقمع وفرض خيارات محددة على الشعب، ولذلك سمى هايك تدخل الدولة بـ"الطريق إلى العبودية"[3].

- ضعف النجاعة الاقتصادية

إن دولة الرفاه عملت على تقويض النجاعة الاقتصادية من جهتين؛ فقد أضعفت الحافز للعمل وللاستثمار، فالأغنياء ضعفت قدرتهم على الاستثمار لأن لديهم القليل من فوائض رأس المال بفعل الضرائب العالية، والعمّال قلّ حافزهم للعمل لأن لديهم ما يكفي من المال بفضل سخاء الدولة الذي قتل فيهم الحافز للعمل والإبداع[4].

---

(1) يحي أبو زكريا، "التجربة السويدية في الرفاهية الاجتماعية"، ضمن: مجموعة من الباحثين، **دولة الرفاهية الاجتماعية**، ص 394.

(2) O'brien & Penna, *Theorising Welfare,* p98.

(3) Harris, R. and Seldon. A, *Over-ruled on Welfare* (London : Institute of Economic Affairs, 1979), p204. O'brien & Penna, *Theorising Welfare*, p95, 104-105.

(4) غالبريت ومينشيكوف، **الرأسمالية والإشتراكية**، ص128. وينظر:

Barker, *Living as equals*, p20. Green, *Community without Politics*, p105-106.

ومما أسهم في تعميق هذه المشكلة هو تعاظم قوة النقابات العمالية، والتي أصبحت تضغط بشدة على رفع الأجور من غير مسؤولية، وهو ما يؤدّي إلى التضخّم وإفلاس الشركات وارتفاع نسبة البطالة، وهو ما يعتبر عبئا مضاعفا على دولة الرفاه، فحصيلة الضرائب تتأثر سلبا بضعف الاقتصاد وإفلاس الشركات، وفاتورة الرعاية ترتفع بفعل عدد البطالين، كما أن كثرة الإضرابات العمالية أضرت بالمجتمع، وهو من أسباب فوز حزب تاتشر المحافظ إثر إضرابات شتاء 1978م، وقد كان من شعارات حملة تاتشر: "العمال لا يعملون"[1].

وتضاعفت هذه الإشكالات الاقتصادية في القرن الواحد والعشرين المتّسم بالعولمة الاقتصادية وحرّية تحرّك رؤوس الأموال، إذ تواجه التيارات الديمقراطية الاجتماعية في الدول الاسكندنافية معضلة مستحيلة، وهي الجمع بين الشرعية السياسية المستندة إلى أفكارها في العدالة الاجتماعية، وفي الوقت نفسه مواجهة تحدّيات المنافسة الشديدة في حلبة الاقتصاد العالمي، فخِفَّة حِمل الضرائب على رأس المال وعدم كثافة تكاليف برامج الحماية الاجتماعية المفروضة على أرباب العمل في الدول ذات النمط الليبرالي شكّل جذبا مغريا لرؤوس الأموال من الدول ذات الضرائب العالية[2].

فدولة السويد مثلا -والتي تطبق نمط الرفاه الشامل- تواجه في العقدين الأخيرين تحديات اقتصادية كثيرة، فنسبة البطالة في تزايد منذ تسعينات القرن الماضي، وهو ما يشكّل ضغطا مزدوجا؛ على محصلة الضرائب وعلى ارتفاع التحويلات الاجتماعية، كما أن شيخوخة المجتمع وتفكّك الأسرة أدّى إلى نقص اليد العاملة الدافعين للضرائب وزيادة الشيوخ المتقاعدين المتلقين للدعم والعلاج، وهذا

---

(1) Offe, *Contradictions of the Welfare State*, p149-151.

وينظر: شابرا، **الإسلام والتحدي الاقتصادي**، ص 155-161، 184-185.

(2) تايلر، "نحو الرأسمالية الشاملة في الولايات المتحدة الأمريكية"، ص498. وينظر:

Jayasuriya, *Statecraft*, p105.

ما شكّل ضغطا ثقيلا على مؤسسات تقديم الرعاية وقلّل من جودتها، وهو ما يعني زعزعة ثقة الشعب في جدوى الضرائب العالية، وخاصة أرباب العمل الذي نظموا أنفسهم في منظمات تمكنهم من ممارسة مزيد من الضغط لموجهة التنافسية العالية للسوق الأوروبية والعالمية[1].

لجميع هذه الإشكالات الاقتصادية فُقِدت الثقة على نطاق واسع من الاقتصاديين على أن تحقق دولة الرفاه ما بشرت به من التشغيل الكامل والعدالة الاجتماعية على المدى البعيد، فلم تدم تجربتها طويلا بعد الحرب العالمية الثانية حتى ظهرت معضلاتها، وقد استنفدت محاولاتها ووسائلها من تنظيم وسياسة مالية ونمو، وهي تتجه بوتيرة متسارعة إلى التخفف من هذا النموذج والاقتراب من النمط الليبرالي[2].

ويرى أمارتيا صن أن حل هذه الإشكالية ينبغي أن يتحوّل إلى الرأي العام بعد تحسيسه بجدلية القضية، لأنها مسألة خيار وأولويات، فهنالك ضرورة للإنفاق الاجتماعي وهنالك حدود لهذا الإنفاق حتى لا يؤثر على اقتصاد البلاد والذي يعود بالسلب في النهاية على الإنفاق الاجتماعي، فيتم طرح الإنفاق العام وأولوياته للنقاش العام البنّاء، وتوضع على الطاولة كل أركان هذا الإنفاق ابتداء من التسلّح والأمن والسجون إلى الصحة والتعليم[3].

---

(1) فيكتور بيستوف، "المشروعات الاجتماعية والديمقراطية المدنية في السويد"، ضمن: وليام هلال وكينث تايلر، **اقتصاد القرن الحادي والعشرين**، ص429-431.

(2) شابرا، **الإسلام والتحدي الاقتصادي**، ص181. وينظر:

Green, *Community without Politics*, p105-106.

(3) Barker, *Living as equals*, p29-30.

2- إشكالات النمط الليبرالي للرفاه الهامشي

يقوم النمط الليبرالي للرفاه على التدخّل الأدنى للدولة لتحقيق العدالة الاجتماعية، وتحال إجراءات الرفاه إلى السوق، ولكن السوق لا يعتبر مصدرا آمنا ومستقرا للرفاه، لما ينتابه من اضطرابات مستمرة، فالشركات تميل إلى تقليص العمالة عند أي أزمة للحفاظ على مستوى أرباحها، كما أنها تتجه إلى نقل مصانعها للخارج حيث العمالة الرخيصة، ومع عدم تدخّل الدولة لحماية القوى العاملة فإن الطبقات المتوسطة والدنيا ستكون الضحية الأولى لأي اضطراب اقتصادي.

ورهن الرفاه بالسوق سيضرّ بالملايين ممن يشتغلون بدوام جزئي دون حقوق يضمنها رب العمل، ويعمل حوالي ربع العاملين عبر أوروبا بدوام جزئي أو بعمل مؤقت دون حماية اجتماعية من السوق، وهم في الوقت نفسه يمثلون جيش احتياط على هامش سوق العمل، إذ يشكلون بوفرتهم نقطة ضعف في الموقف التفاوضي للعمال بدوام كامل[1].

كما أن الرفاه الذي يقدّمه السوق يستند غالبا إلى القروض، وهذا يعني مزيدا من توريط الناس في القروض، ويعيش حوالي 90٪ من الأمريكيين بالديون[2]، وهذا يعني ربحية للقطاع المالي وفقدانا للأمن النفسي للشعب، فيمكن لمصاريف طارئه كزواج أو جنازة أو ولادة طفل أو فقدان الوظيفة أن تجرف الأسرة إلى ما دون خط الفقر.

وفقدان الأمن النفسي بسبب ضعف الدور الرعائي للدولة وقسوة السوق وتعاظم الديون لا يعني إلا مزيدا من الآفات الاجتماعية، وبالتالي تعاظم الدور الجزائي للدولة، وهو في النهاية تضخيم لفاتورة الإنفاق الحكومي على الأمن والسجون.

---

(1) دالي، **الرفاه**، ص158.

(2) https://www.cometfi.com/details-of-debt. Accessed on: 20/09/2018.

فالنمط الليبرالي في الرفاه ليس له تأثير معتبر على درجة تحقيق العدالة الاجتماعية، ومشكلاته هي مشكلات الرأسمالية عموما، كالبطالة والأجور المنخفضة والتفاوت الكبير في الأجور والدخل، وتعتبر أمريكا –وهي أهم ممثل لهذا النمط– أسوأ البلاد الغربية من حيث سوء توزيع الثروة، وقد كانت الأمور إلى نهاية التسعينات محجوبة بفعل الطفرة الاقتصادية، ولكن بعد أزمة 2008م ظهرت المشكلة على حقيقتها[1].

رابعا: دولة الرفاه وتسكين آلام الرأسمالية

مهما كانت المواقف من قضية تدخّل الدولة فإن تدخّلها أملته الطبيعة القاسية للرأسمالية على المنظومة الاجتماعية، والمواقف تجاه هذه القضية تتراوح بين أقصى اليمين الليبرالي الذي يرى إعادة النموذج القديم للدولة الحارسة الهامشية، إلى تيارات محافظة تقبل بحد أدنى من التدخّل، إلى تيارات الوسط ويسار الوسط التي تتبنى نموذج دولة الرفاه الشاملة، إلى أقصى اليسار الثوري المنادي بالحل الاشتراكي.

فهذه المواقف يجمعها جميعا أنها محاولات لإصلاح الرأسمالية، ولكن دولة الرفاه هي من قبيل المسكِّنات لأوجاع الرأسمالية لأنها تعمل ضمن نموذجها وبآلياتها، وهي في النهاية لم تقو على الصمود أمام وطأة تلك الأوجاع المزمنة، وتعاني مشكلات اقتصادية وأخلاقية مزمنة كما أسلفنا.

ويرى محللون اقتصاديون واجتماعيون أن دولة الرفاه مجرد مناورة لإطالة وجود الرأسمالية التي تعاني من إشكالات اقتصادية واجتماعية مزمنة، فهي تعالج النتائج دون الأسباب، كما أنها لن تحلّ مشكلة التفاوت المتسارع في الثروة لأنها تعمل على إعادة التوزيع الأفقي ضمن الطبقة الواحدة عبر ضريبة الدخل العالية، وليس عموديا من الأغنياء إلى الفقراء، كما أنها وسيلة للهيمنة على اختيارات المواطنين

---

(1) دالي، **الرفاه**، ص169.

والسيطرة على توجهاتهم الفكرية، لتطويعهم لآليات السوق الحرة، وضمان إعادة إنتاج اليد العاملة، لأجل هذا كله فدولة الرفاه الرأسمالية –حسبهم– هي مجرد ذريعة لإضفاء الشرعية على الاستغلال الطبقي وإعادة إنتاج القوى العاملة[1].

وقد تنبّه ماركس لخطة المسكّنات الرأسمالية التي تخفي بها مشاكلَها الهيكلية، ولهذا كان يعارض التجارب الاجتماعية الطوباوية الصغيرة، لأنها –في نظره– تهدّئ الصراع الطبقي وتسهم في إدامة سيطرة رأس المال، كما أنه لا يرى التدرّج في الحل لأن الرأسمالية لها قوى خارقة للتحصّن والمناورة والانبعاث[2].

فدولة الرفاه وُلدت في سياق الصراع الرأسمالي–الاشتراكي، وهي حلّ غير مستقر ولا مستدام، وفي الأزمات الاقتصادية سيتبرم أرباب العمل من ثقل الضرائب، وينكمش الإنفاق الاجتماعي للحكومة، وفي القرن الواحد والعشرين بدأت الرأسمالية تتخلى عن دولة الرفاه، فالعصر الذهبي للدولة الأوروبية ذات الرفاه الاجتماعي قد ولّى، والإعانات في تناقص مستمر، ومستوى الضرائب المموَّلة للإنفاق العام بدأت في التقلّص، ورفاه السوق أصبح أكثر إغراء، وفي هذا الاتجاه تسير الأوضاعُ في فرنسا والسويد، وصدقت تنبؤات هايك بأن دولة الرفاه هي إما طريق للعبودية والحكم الفاشي، أو مجرد مرحلة مؤقتة لعلاج أزمة اجتماعية ثم تؤول بعدها إلى حرية السوق[3].

وهذه التحولات الأخيرة تبرز تناقضا آخر في دولة الرفاه، فهي إجراءات سياسية، والسياسة تستند إلى خارطة توزيع القوة في المجتمع، فالأقوى هو الأشد تأثيرا، فهل دولة الرفاه هي نتيجة القوة الواقعية في المجتمع أم هي عامل لتغيير ميزان تلك القوى؟ واستحضار ظروف نشأتها بعد الحرب يجعلنا نقتنع أنها مجرد مناورة

---

(1) Offe, *Contradictions of the Welfare State*, p147.

(2) شابرا، **الإسلام والتحدي الاقتصادي**، ص109.

(3) أنتير، "الطريق نحو الدمار"، ص362.

لتسكين آلام الرأسمالية في وقت الأزمات الشديدة، ثم ترجع القوى الحقيقية الواقعية إلى سيطرتها السابقة، لأنه لم يتمّ علاج مشكلات الرأسمالية الأساسية، التي تؤدي إلى سطوة رأس المال، وسيطرة قوى السوق على المجتمع.

ولكن لماذا لم تستطع الأغلبية ممارسة حقوقها الانتخابية والمطالبة بمزيد من العدالة والتغيير؟ ولم تفلح في تغيير خارطة القوى رغم ازدياد التفاوت واللاعدالة خاصة بعد سقوط المعسكر الاشتراكي؟ يرى بعض النقّاد وجود سببين أساسيين لهذه المفارقة: السبب الأول هو أن سقوط المعسكر الاشتراكي بلّد إحساس الجماهير حول مشكلة اللاعدالة، بعد أن كانت الاشتراكية تنبّههم إلى إشكالات الظلم السياسي والاقتصادي، ولذلك توقفت بعد سقوطها كثير من البرامج الحكومية التي كانت تسعى للتقليل من التفاوت مدفوعة بإحراج الاشتراكية، والسبب الثاني هو دور أفيون الإعلام في الإلهاء وتشويه المسائل الاجتماعية، ومباركة النموذج الرأسمالي المهيمن، وإغراق المشاهدين في قيم الاستهلاك والإثارة[1]، فمادام السلم موجودا، وسهولة الوصول للقروض متوفرة فإن الأمر سيبقى كما هو، ولكن عند الأزمات الشديدة يسترجع الشعب حكمه مؤقتا، فأصحاب المصالح يحكمون في أوقات الرخاء، والشعب يأخذ زمام الأمور في الأوقات العصيبة.

ولكن رغبة الشعب في الحل لا يعني بالضررورة توفّر الحل بين أيديهم، فهناك شبه اتفاق بين الاقتصاديين المعاصرين على أن دولة الرفاه ليست حلا جذريا للمشاكل الاقتصادية للرأسمالية، كما أن الحل الاشتراكي أثبتت التجربة عدم واقعيته، والتيار الليبرالي ليس له حل كلي بديل متفق عليه لدولة الرفاه، والجميع متفق على عدم القدرة على إلغاء دولة الرفاه رأسا رغم إشكالاتها المزمنة.

فرغم كون انتقادات الليبراليين لإجراءات دولة الرفاه صحيحة إلا أنهم لا يقترحون تصوّرا عمليا قابلا لتطبيق الرأسمالية مع الحفاظ على حدّ من العدالة

---

(1) تايلر، "نحو الرأسمالية الشاملة في الولايات المتحدة الأمريكية"، ص501.

الاجتماعية، فإلغاء سياسات الدعم سيقود إلى كوارث اجتماعية وفوضى سياسية عارمة، خاصة مع تفتّت النظام الاجتماعي وتفكّك الأسر وحشر الناس في حواضر صناعية ضخمة، ولهذا يرى Offe أن الرأسمالية لا يمكن أن تعيش مع دولة الرفاه ولا أن تعيش من دونها! لأن دولة الرفاه تحمل تناقضا في ذاتها، فهي تعتمد على السوق لتلبية نفقاتها، وتؤثر في النهاية سلبا على السوق، وهذا التناقض لا يتعلق بدولة الرفاه وإنما بالنموذج الرأسمالي ككل[1].

ومن المقترحات المقدّمة لحل أزمة دولة الرفاه في السويد هو الانتقال إلى دولة رفاه قائمة على مواطنين مشاركين مباشرة، وليس مشاركة سلبية من خلال دفع الضرائب فقط، وإنما مشاركة فعلية يومية من خلال التعاون والتطوع وإقامة التعاونيات الاجتماعية، والمؤسسات الربحية ذات الهدف الاجتماعي[2]، بمعنى تعزيز مجتمع الرفاه إلى جانب دولة الرفاه، ولكن تحقيق هذا الهدف في مجتمعات نخرتها المادية والأنانية والفراغ الروحي وتفككت فيه الأسر والعلاقات الاجتماعية لأمر عسير.

وعلى الحل أن يكون شاملا متكاملا، من النظرة الكونية إلى تصحيح آليات الرأسمالية، إلى تكامل دور الدولة مع المجتمع والأسرة، ودون هذا التكامل فإن الحلول ستكون إما مضرة بالسوق أو بالمجتمع أو بتماسك الأسرة أو بها جميعا، ويمثل الإسلام هذا الحل المتكامل كما بيّنا في موضوع توازن تصوره الفكري بين الفرد والجماعة، وتقييده للملكية الخاصة، وكذا علاجه لأهم مشكلات الرأسمالية وسطوة رأس المال وعقلية الديون، وكما سنرى لاحقا في دور الملكية العامة ورفاه الدولة والمجتمع وتنظيم العلاقات المالية في الأسرة.

---

(1) Offe, *Contradictions of the Welfare State*, p149-152.

(2) بيستوف، "المشروعات الاجتماعية والديمقراطية المدنية في السويد"، ص433-439.

الفصل التاسع: الملكية العامة ودورها في تحقيق العدالة الاجتماعية

أولا: الإنفاق العام على تحقيق العدالة الاجتماعية

1- موارد الدولة في الإسلام

للدولة في الإسلام ثلاثة موارد أساسية: الخُمس والزكاة والفيء، أما الخُمس فهو خمس ما غنمه المسلمون من حرب مشروعة[1]، والأربعة أخماس الأخرى توزَّع على المجاهدين، وخُمس الرِّكاز، وأما الفيء فهو جميع ما يدخل بيت المال من غير الخمس والزكاة، ويضمّ خراج الأراضي التي افتتحت عنوة ثم أقرّها الإمام في أيدي أهلها مقابل خراج يؤدونه، أو خراج الأرض التي منعها أهلها حتى صولحوا على خراج، ومنه ما يأخذه العاشر من أموال تجّار أهل الذمة والمستأمنين إذا دخلوا بلاد الإسلام للتجارة، وكذلك الجزية وعوائد أملاك الدولة[2].

ويضيف بعض العلماء موردا رابعا يضمّ تركة من لا وارث له[3]، والأموال مجهولة المالك كاللُّقط والغصوب والعواري والودائع التي تعذّر معرفة أصحابها[4]،

---

(1) وانفرد الشافعي عن غيره من فقهاء الأمة بالقول بتخميس الفيء كذلك . النووي، **شرح صحيح مسلم**، ج12، ص69.

(2) أبو يوسف، **الخراج**، ص32. أبو عُبيد القاسم بن سلاّم بن عبد الله الهروي، **كتاب الأموال**، تحقيق: خليل محمد هراس (بيروت: دار الفكر، دط، دت)، ص24.

(3) عند من لا يرى توريث ذوي الأرحام، وهو المشهور عند المالكية والشافعية. الحطاب، **مواهب الجليل**، ج6، ص414.الهيتمي، **تحفة المحتاج**، ج6، ص391.

(4) السرخسي، **المبسوط**، ج3، ص18. ابن عابدين، **الحاشية**، ج2/217-220، 337-338، 369. أبو بكر بن مسعود الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع** (دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت)، ج2، ص69.

أما من يرى القسمة الثلاثية فيعتبرها من الفيء[1]، لأن الفيء كل ما دخل بيت المال من غير قتال[2]، وتسمى الأموال التي غُنمت من غير حرب فيئا من باب عودتها إلى أصلها تحت سلطة الإسلام، لأن الأصل أن الله تعالى سخّر للناس ما في السماوات والأرض ليستعينوا به على عبادته وتوجيهها إلى ما يصلح الإنسان والكون[3]، وفي هذا تحميل لمسؤولية عظيمة لأولي أمر المسلمين.

والجزية هي "الوظيفة المأخوذة من الكافر، لإقامته بدار الإسلام في كل عام"[4]، وتُفرَض على الرجل الحرّ البالغ من غير الرهبان[5]، مقابل التزام الدولة بأمانه وأمن أمواله وأهله وردّ الظلم عنه[6]، واختلف الفقهاء في توقيفية تقديرها بدينار واحد، أم أن تقديرها يرجع للإمام ليقرر ذلك بحسب مقدرة الشخص[7].

ولا ريب أن الجزية هي تعبير عن الخضوع لسيادة الدولة، والإسهام في مواردها مقابل الحصول على الحماية والخدمات العامة، أما المسلم فيلتزم بدفع الزكاة وبواجب الجهاد، ولأن تكليف غير المسلم بتلك العبادات أمر فيه عنت، فاستعيض

---

(1) ابن قدامة، **المغني**، ج6، ص453. أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية** (المملكة العربية السعودية، وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ط1، 1418هـ)، ص28، 34.

(2) أبو يعلى محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء، **الأحكام السلطانية**، صححه: محمد حامد الفقي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1421هـ/2000م)، ص136.

(3) ابن تيمية، **السياسة الشرعية**، ص34.

(4) ابن قدامة، **المغني**، ج9، ص328.

(5) يحيى بن شرف أبو زكريا النووي، **المجموع شرح المهذب** (المدينة المنورة: المكتبة السلفية، د.ط، د.ت)، ج2، ص252. ابن قدامة، **المغني**، ج9، ص270.

(6) اطفيش، **شرح النيل**، ج5، ص103.

(7) ابن قدامة، **المغني**، ج9، ص340.

عنها بهذه الضريبة المالية، وهو ما يقابل الضريبة في النمط الحديث للدولة المدنية القائمة على المواطنة.

والعشور هي ضريبة جمركية على حركة تجارة الوافدين المستأمنين إلى الدولة الإسلامية والخارجين منها، معاملةً بالمثل، ويؤخذ منهم العشر[1]، وقيل يجوز للإمام أخذ نصف العشر من تجارة أهل الذمة كذلك، وقيل بحسب عقد الصلح معهم، وأما المسلمون فيؤخذ منهم زكاة عروض التجارة[2]، وتُضمّ موارد هذه الضريبة إلى خراج الدولة وتُصرف في مصارفه[3]، يقول السرخسي: "المسلم حين أخرج مال التجارة إلى المفاوز فقد احتاج إلى حماية الإمام فيثبت له حق أخذ الزكاة منه لأجل الحماية، ... وكما أن المسلم يحتاج إلى الحماية فكذلك الذمي بل أكثر؛ لأن طمع اللصوص في أموال أهل الذمة أكثر وأبين"[4]، فهي أقرب إلى الرسوم منها للضرائب.

أما نظام قسمة الغنائم على المجاهدين فكان من حِكمه تقليل عبء الإنفاق العسكري على الميزانية العامة، وعدم إرهاق الناس بالضرائب خاصة مع فتوّة الدولة وقلّة مواردها[5]، ولكن النمط الحديث للتسلح المعقّد والجيوش الاحترافية يقتضي أن تتحمل الدولة تكاليف الحروب، فتغيّرت منظومة التعامل مع الغنائم، كما أن نظام الجزية انتهى، ويبقى للدولة الحديثة عوائد الملكية العامة والزكاة والضرائب.

فنحن أمام ثلاثة أنواع من الموارد الأساسية الدائمة للدولة في الإسلام:

---

(1) السرخسي، **المبسوط**، ج2، ص199. المرداوي، **الإنصاف**، ج4، ص244. ابن عابدين، **الحاشية**، ج2، ص314.

(2) الشافعي، **الأم**، ج4، ص299. أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر، الاستذكار (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1421هـ/ 2000م)، ج3، ص252.

(3) أبو يوسف، **الخراج**، ص148.

(4) السرخسي، **المبسوط**، ج2، ص199.

(5) قطب إبراهيم، **النظم المالية**، ص77.

الإيرادات من الملكية العامة والثروات الطبيعية، والضرائب، والزكاة، ولكل مورد طبيعته الخاصة في التشريع الإسلامي، وعلاقته الخاصة مع تحقيق العدالة الاجتماعية، ودأب التشريع السياسي المالي على تقسيم خزينة الدولة حسب المصارف[1]، فبيت المال مصارفه عامة، أما بيت الزكاة فمصارفه منصوص عليها، وعلى هذه القسمة خصّصنا هذا الفصل لبيت المال العام، لندرس فيه نظرة التشريع الإسلامي للملكية العامة وتقسيماتها وأحكامها وإيراداتها، ولأحكام الإنفاق العام، وكيفية إسهامه في تحقيق العدالة الاجتماعية، وأما الفصل التالي فسنخصصه لدراسة الزكاة.

2- تخصيص مصارف بيت المال

الإنفاق العام هو ما يَخرج من المال من ذمة شخص إداري سدادا لحاجة عامة، ويُقسَّم تقسيمات عدة، فهناك إنفاق حسب القطاعات التنظيمية، وهو تبويب إداري حسب الوزارات والإدارات، وإنفاق حسب نوع الاعتمادات، فنفقةٌ للمرتبات وللتسيير وللتجهيز ولسداد الديون، وتبويبٌ وظيفي كالإنفاق على التعليم والأمن والزراعة، وغير ذلك[2].

ويتميّز التشريع الإسلامي بكون النص التشريعي حدّد مصارف بعض الموارد المالية للدولة، ولأجل هذا اهتم فقهاء السياسة الشرعية بتقسيم بيت المال على حسب النص على المصارف أو إطلاقها، فالزكاة منصوص على مصارفها، أما الفيء وخراج أملاك الدولة والجزية والعشور أو الضرائب الجمركية فمتروكة لتقدير الإمام لصرفها حسبما يحقّق المصلحة العامة للدولة.

واعتبر بعضُ العلماء أن مصرف المال المجهول وتركة من لا وراث له مخصّص

---

(1) أبو يوسف، **الخراج**، ص93. وينظر: السرخسي، **المبسوط**، ج3، ص18. ابن قدامة، **المغني** ، ج2، ص497.

(2) قطب إبراهيم، **النظم المالية**، ص125-128.

لـ"دواء الفقراء، والمرضى وعلاجهم، وإلى أكفان الموتى الذين لا مال لهم، وإلى نفقة اللقيط وعقل جنايته، وإلى نفقة من هو عاجز عن الكسب وليس له من تجب عليه نفقته"[1]، ولم يوردوا دليلا مقنعا لذلك التخصيص.

والفيء والجزية والضرائب وعوائد أملاك الدولة والثروات الطبيعية تصرف على عمارة الدين وأجور الوظائف العامة والأمن والبنية التحتيّة ومصالح المسلمين[2]، فهي مصارف واسعة راجعة لكل ما فيه مصلحة الدولة على ما يقرره الإمام[3]، ولا يُشترط في المستفيد أن يكون فقيرا، وإنما المناط ما يراه الإمام محقِّقا للمصلحة العامة[4].

أما موارد الزكاة فمخصوصة بنص الكتاب كما سيأتي تفصيله في المبحث التالي، أما خُمس الغنائم فقد اختُلف في مصارفها، فذهب الجمهور إلى أن سبيله ما نُصَّ عليه في قوله تعالى: **﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾**[5]، وقال مالك إن سبيله سبيل الفيء عموما، وقيل بأن الإمام هو من يقرّر فيها حسب المصلحة، فإن شاء صرفه للأصناف المنصوصة عليها أو لغيرهم مما فيه مصلحة المسلمين[6]، ولعل تعليل هذا الاختيار هو اعتبار ما نص عليه أمثلة لما فيه المصلحة العامة.

---

(1) الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج2، ص68. السرخسي، **المبسوط**، ج3، ص18.ابن عابدين، **الحاشية**، ج2، ص217-220، 337-338، 369.

(2) الفراء، **الأحكام السلطانية**، ص136 . الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج2، ص68-69.

(3) ابن عابدين، **الحاشية**، ج4، ص217.

(4) أبو عبيد، **الأموال**، ص24-25.

(5) سورة **الأنفال**، الآية 41.

(6) أبو عبيد، **الأموال**، ص24-25). محمد عبد الرحمن أبو العلا المباركفوري، **تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي** (بيروت: نشر دار الكتب العلمية، ط1 ،1410هـ/1990م)، ج5، ص312.

وعلى رأي الجمهور في صرفها في المصارف المنصوصة عليه قد اختُلف في سهم "الله تعالى" في الآية، فقيل إن النص عليه هو من باب البركة، وقيل يوضع في خدمة الكعبة، وقيل سهم الله تعالى ورسوله ﷺ واحد[1]، واختلفوا كذلك في سهم الرسول ﷺ وذوي القربى بعد وفاته، فقال الحنفية يرجع السهمان إلى اليتامى والمساكين وابن السبيل، باعتبار أن سهم الله ورسوله قد كان حقا لرسول الله ﷺ بمقتضى الرسالة، وسهم ذوي القربى كان مجازاة لهم على النصرة، وكلا الأمرين زالا بعد وفاة رسول الله، أما الشافعي فيرى بقاء سهم رسول الله ﷺ ليكون حقا للخليفة، واعتبر السهم لمقام الإمامة وليس للرسالة، كما يبقى سهم ذوي القربى[2]، أما عند المالكية فالأمر جميعه راجع للإمام[3]، وذهب غيرهم إلى أن خُمُسَ خُمُسِ الغنيمة والذي هو سهم الله ورسوله فيرجع إلى مصارف الفيء العامة، أما أربعة أخماس خمس الغنيمة فيجب أن تُصرف لأهلها المنصوص عليهم[4]، ويدلّ هذا الثراء الفقهي على دقة التشريع المالي الإسلامي.

وقد انفرد الشافعي بالقول بوجوب تخميس الفيء، ويكون مصرفه لمصارف خمس الغنيمة[5]، كما تفرّد بعض الفقهاء باعتبار مصرف العشور من مصارف الزكاة[6]، ربما تخريجا على أنها المقابل للزكاة التي تؤخذ من تجار المسلمين.

والإمام ملزم بالتفريق بين الموارد حسب مصارفها، يقول أبو يوسف: "ولا

(1) القرطبي، **التفسير**، ج8، ص10.

(2) السرخسي، **المبسوط**، ج10، ص9. علي بن أبي بكر بن عبد الجليل، **الهداية في شرح بداية المبتدي**، تحقيق: طلال يوسف (بيروت: دار احياء التراث العربي، دط، دت)، ج2، ص391.

(3) ابن عبد البر، **الكافي**، ج1، ص478.

(4) ابن قدامة، **المغني**، ج6، ص456.

(5) الفراء، **الأحكام السلطانية**، ص136.

(6) أبو يوسف، **الخراج**، ص93.

ينبغي أن يجمع مال الخراج إلى مال الصدقات والعشور، لأن الخراج في جميع المسلمين، والصدقات لمن سمّى الله عز وجل في كتابه"[1]، فتخصيص الله تعالى لأصناف معيّنة لا يمكن أن يكون اعتباطا من دون حكمة، وفي تذييل آية مصارف الزكاة بقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ دلالة جليّة على أنها قسمة نابعة من حكمة بالغة، وعلم محيط بالأحوال والمقادير.

3- خصائص الإنفاق العام

تتأسس مشروعية تدخّل الدولة بالإنفاق على تحقيق العدالة الاجتماعية على مبدأ رعاية المصلحة العامة، فالتفاوت الحادّ في الثروة يجرف المجتمع إلى الصراع الطبقي، والاضطراب الأمني[2]، وترك هذا الأمر للإنفاق الخاص أمر فيه مخاطرة، فليس الناس جميعهم على الدرجة نفسها من الوعي، فهناك مَن ديدنه اقتناص الثمرات دون الإسهام في تثميرها، وهو ما يسمى في الفلسفة السياسية بمشكلة الراكب المجاني(free-rider problem)[3]، من هنا كان من الضرورة تدخّل السلطة لإلزام الجميع على الإسهام فيما يحقق الصالح العام.

ويُخرّج فقهيا ضرورة تدخّل الإمام لتوفير ضرورات العيش وحاجياته للأمة على ضرورة تدّخله الواجب لرفع ضرر المحتكِر على الناس معاشهم[4]، كما أن الإنفاق العام هو وسيلة لهندسة المجتمع، والتأثير على هيكلته بما يحقق المصلحة العامة، ولعل ما يدلّ على ذلك تصرّف النبي ﷺ في أموال بني النضير، حيث خصّ بها المهاجرين دون الأنصار إلا فقيرين منهم[5]، تقريبا للفجوة الاجتماعية الناتجة عن

---

(1) **المرجع السابق،** ص93. السرخسي، **المبسوط،** ج3، ص18. ابن قدامة، **المغني،** ج2، ص497.

(2) لقد فصلنا هذه المآلات في نهاية الفصل الأول من هذا البحث.

(3) Posner, *Economic Analysis of Law*, p440.

(4) الدريني، **بحوث مقارنة،** ص466.

(5) الماوردي، **الأحكام السلطانية،** ص255.

ترك المهاجرين لديارهم وأموالهم في مكة.

كما أن رسول الله تعالى كان يراعي مبدأ تحقيق التوازن الاجتماعي في تقسيمه للغنائم، موازنا بين مبدأي الحاجة والجهد، فقد كان يفرض للمتزوج حظين مقابل حظ واحد للأعزب، وعلى الخطة نفسها سار الخلفاء الراشدون من بعده، فقد كان عمر يتّخذ دفاتر يدوّن فيها المحتاجين ليفرض لهم نصيبا شهريا من الطعام والمال، كما فرض للأطفال من دون عائل نصيبا من بيت المال، وهذه السياسات تدلّ على ضرورة تدّخل الدولة لتحقيق التوزان الاجتماعي ومكافحة الفقر، وحفظ كرامة الناس[1].

وهذا الإنفاق ينضبط بالقواعد الشرعية في السياسة المالية، فإضافةً إلى الالتزام بما خصّصه النص، فإن المصارف كذلك تختلف حسب نوعية الاستحقاق على بيت المال، فما كان بدلا عن وظيفة عامة فاستحقاقه غير معتبر بوجود المقابل في بيت المال، فهو دين يجب تعجيله مع اليسار والإنظار مع الإعسار، أما إن كان المصرف مصلحة عامة لا على وجه البدل على عمل فاستحقاقه معتبر بوجود الوفرة في بيت المال[2]، وهنا يتجلّى الوزن الذي تقيمه الشريعة لتحقيق العدالة الاجتماعية بأن خصّت لها موارد قارّة، لا تتأثر بإعسار خزينة الدولة، إذ فصلت مصارف الزكاة عن المصارف العامة لبيت المال، كما يدل هذا على أن النظام المالي الإسلامي قائم على نظرية الإيرادات لا النفقات، فالجود على قدر الموجود، وفي هذا تحصين للدولة عن أحد أهم إشكالات دولة الرفاه ذات النظام الشامل.

ويبيّن التاريخ الاقتصادي الحديث مشكلة إطلاق النفقات العامة دون قيد، فمن أهم إشكالات إخفاق دولة الرفاه الكينزية أن كينز اهتم بعلاج مشكلة البطالة

---

(1) سيد قطب، **العدالة الاجتماعية**، ص179-180. السباعي، **اشتراكية الإسلام**، ص7. الدريني، **بحوث مقارنة**، ص552.

(2) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص316.

والتشغيل الكامل دون الانتباه لمشكلة أولويات الإنفاق وأخلاقيات الاستهلاك، فأدّى الأمر في النهاية إلى موجة استهلاك عارمة في عقدي الخمسينات والستينات، وتضاعفت الأسعار لأول مرة ستة أضعاف[1].

أما في حالة وجود فائض في بيت المال فقد اختلف فقهاء التشريع الإسلامي حول مشروعية الادخار أو ضرورة توزيع الفوائض على المسلمين حسب المصلحة العامة[2]، ويتبيّن لنا من خلال مباحث الإقطاع والعطاء في كتب الأموال والخراج أن الدولة الإسلامية الأولى اختارت التوزيع وعدم الاهتمام بتكوين الاحتياطات العامة، ولعل ارتفاع الوعي التعاوني في المجتمع الإسلامي غيّب التفكير في تكديس الاحتياطات للظروف الطارئة، ولكن تصرّف عمر في أرض السواد وعدم توزيعها يدلّ على أن الوعي بنصيب الأجيال كان حاضرا.

وقد كان عمر يوزّع الفوائض على مبدأي الاستحقاق والحاجة، فكان يعطي للمسلمين السابقين الذين بهم قامت الدولة، وكذا الولاة والعلماء والمجاهدين القائمين على مصالح الدولة وأمنها، وذوي الحاجات[3]، ويقرّر الفقهاء أن بيت الزكاة يمكن أن يعتضد على تحقيق أهدافه ومقاصده ببيت المال، أما العكس فلا[4].

ولا تكفي وفرة موارد الدولة لتحقُّق الرفاه الاجتماعي، ما لم يرافق ذلك حكما عادلا رشيدا، يحفظ الحقوق المدنية والكرامة الشخصية، ومن دون ذلك فإن تلك الموارد ستكون سببا لتسلّط الدولة، وتكون عطاءات الدولة رشوة لشعبها مقابل التنازل عن حقوقهم، وهذا من أهم أسباب النظرة المتحفظة من تدخّل الدولة عند الاقتصاديين الكلاسيكين، الذين عاصروا الدولة المتعسفة، والتي كانت تحالفا بين

---

(1) شابرا، **الإسلام والتحدي الاقتصادي**، ص95-96.

(2) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص316.

(3) ابن تيمية، **السياسة الشرعية**، ص42-43.

(4) السرخسي، **المبسوط**، ج3، ص18.

الأقوياء والأغنياء للسيطرة على الأراضي والفرص[1].

وخلُصت إحدى أفخم الدراسات المعاصرة عن تخلف الدول بعنوان: " How nations fail" إلى أنه من أهم أسباب التخلف هو فساد النظام السياسي، وأثبتت ذلك بكمية كبيرة من الأدلة الإحصائية، مشفوعة بعدد معتبر من دراسات الحالة من مختلف الدول والقارات، وأشارت إلى أن الدول المتخلّفة تتميز بما يسمى "extractive institutions" ومعناه قيام نخبة البلد باستغلال المؤسسات العامة لأجل استغلال ثروة الأمة وجمع أكبر قدر منها لهم[2].

وهذا العدل السياسي كان حاضرا في الخلافة الراشدة، ولقد حفظ لنا التاريخ إحدى أرقى الخطب العمرية في الحكم الرشيد، التي بيّنت أهم معالم العدل في السياسة المالية الإسلامية التي عاش تحت ظلالها المجتمع المسلم حينئذ، يقول عمر : "أيها الناس إنه لم يبلغ ذو حق في حقه أن يطاع في معصية الله، وإني لا أجد هذا المال يصلحه إلا خلال ثلاث: أن يؤخذ بالحق، ويعطى في الحق، ويمنع الباطل، وإنما أنا ومالكم كولي اليتيم؛ إن استغنيت استعففت، وإن افتقرت أكلت بالمعروف، ولست أدَع أحدا يظلم أحدا ولا يعتدي عليه حتى أضع خده على الأرض، وأضع قدمي على الخد الآخر حتى يذعن للحق، ولكم علي أيها الناس خصال أذكرها لكم فخذوني بها: لكم عليّ أن لا أجتبي شيئا من خراجكم ولا مما أفاء الله عليكم إلا من وجهه، ولكم علي إذا وقع في يدي أن لا يخرج مني إلا في حقه"[3].

هذه هي منظومة الإنفاق العام التي رسمها التشريع الإسلامي؛ منظومة دقيقة في مواردها ومصارفها، معقولة في أحكامها ومقاصدها، تحكمها المصلحة العامة، ويصبغها العدل السياسي، وتتشوف إلى العدالة الاجتماعية، وتستهدي من حكمة

---

(1) ميردال، **النظرية الاقتصادية**، ص37.

(2) Daron Acemoglu, James A. Robinson. Why Nations Fail: The Origins of Power, Prosperity and Poverty. (London: PROFILE BOOKS. 1st. 2012).

(3) أبو يوسف، **الخراج**، ص130.

الشريعة، وتتطلع إلى البركات الربانية.

ثانيا: التوازن بين الملكية العامة والخاصة

الأصل في التشريع الإسلامي أن كل مال استحقّه عموم المسلمين ولم يتعيّن مالكٌ له فهو من حقوق بيت المال[1]، ولكن الفقهاء يفرّقون بين نوعين من موجودات بيت المال: نوع يكون التصرّف فيه موكولا إلى ولي الأمر باجتهاده حسبما تقتضيه مصلحة المسلمين بالعدل، بيعا وإقطاعا، ونوع يكون مصرفه معلوما ومحددا شرعا، وليس للإمام إلا حمايته والحرص على بلوغه مصرَفه، مثل الزكاة وميراث من لا وارث له عند بعض الفقهاء، وكذا جميع الأوقاف العامة، وما كان مشاعا بحكم الشرع كالماء والكلأ والنار والطرق والجسور والأنهار والمساجد...، فنتج من هذا التفريق نوعان من الملكية العامة: ملكية الدولة وملكية الأمة، أو ملكية الدولة والملكية العامة على حسب الاصطلاح القانوني، بحيث إن الملكية العامة هي ما كان للاستعمال العام، أما ملكية الدولة فهي ما تستثمره الدولة ويرجع ريعه لبيت المال[2].

وبما أن ملكية الأمة غير خاضعة لحرية تصرّف الحاكم وإقطاعه، فإن هذا التقسيم سيعني تقييد يد الحاكم في خصخصة الملكيات العامة، وهذا التوجّه يتجلّى بوضوح في النهي عن الحمى، فقد روي عن رسول الله ﷺ قوله: "لا حمى إلا لله ولرسوله"[3]، والحمى هو تخصيص موضع لا يقع به التضييق على الناس للحاجة العامة[4]، والحديث يدل على قصر ذلك الحق على رسول الله تعالى ﷺ، ولكن اختلف الفقهاء في مدّ حق الحمى لأئمة المسلمين من بعده، واشترطوا لإلحاقهم برسول الله

---

(1) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص315.

(2) **المرجع السابق**، ص283، 289، 315. العبادي، الملكية، ج1، ص312-314.

(3) البخاري، **صحيح البخاري**، ج3، ص113.

(4) محمد بن قاسم الرصاع، **شرح حدود ابن عرفة** (بيروت: المكتبة العِلمِيَّة، د.ط، د.ت)، ص410.

ﷺ في هذا الحق أن يكون الحمى لما فيه مصلحة الأمة[1]، ولعلهم فهموا أن القصد هو الحدّ من تصرّف الدولة بالإقطاع، وتضييق ملكية الدولة لحساب ملكية الأمة.

والحمى يعني فعليا تحويل ملكية مشاعة لملكية الدولة، فقد حمى عمر أرضا لأجل رعاية إبل الجهاد، ولكنه أظهر حرجا من ذلك في قوله: "لولا المال الذي أحمل عليه في سبيل الله ما حميت عليهم من بلادهم شيئا"، ولإزالة ذلك الحرج سمح للفقراء باستغلال ذلك الحمى، وأصدر لمسؤوله على ذلك الحمى تعليمات تقضي بالسماح للفقراء بذلك: "ويحك يا هني اضمم جناحك عن الناس، واتق دعوة المظلوم فإن دعوته مجابة، وأدخل لي رب الصريمة ورب الغنيمة، ودعني من نعم عثمان بن عفان وابن عوف؛ فإن ابن عفان وابن عوف إن هلكت ماشيتهما رجعا إلى المدينة إلى نخل وزرع، وإن هذا المسكين إن هلكت ماشيته جاءني يصيح: يا أمير المؤمنين يا أمير المؤمنين، والماء والكلأ أهون علي من أن أغرم له ذهبا أو ورقا، والله إن هذه لبلادهم، قاتلوا عليها في الجاهلية وأسلموا عليها في الإسلام، ولولا هذا النّعم الذي أحمل عليه في سبيل الله ما حميت على الناس من بلادهم شيئا"[2]، ويتّضح من هذا الإجراء التفضيلي للفقراء أن الحمى أصبح وسيلة لتحقيق العدالة الاجتماعية.

والحدّ من ملكية الدولة لصالح ملكية الأمة وأوقافها العامة يسهم في العدالة الاجتماعية؛ وذلك بتحصينها من تصرّفات الساسة بالخصخصة من جهة، ومن جهة أخرى بتخفيض نفوذ الجاهز التنفيذي على المجتمع، وخاصة في الأنظمة غير الديمقراطية، فارتهان ثروة الأمة إلى مجموعة من البيروقراطيين لا يقلّ خطورة من الارتهان إلى قلة من الرأسماليين، كما أن ذلك التوزان يثير الحسّ التكافلي لدى الناس، عوض تواكلهم الكامل على ما تقدّمه الدولة، مع ما يحمل ذلك من منٍّ في الدولة

---

(1) الفرّاء، **الأحكام السلطانية**، ص223.

(2) أبو يوسف، **الخراج**، ص118.

الريعية غير الشورية.

ولقد انتبه محمد عمارة لأهمية هذا التوازن بين ملكية الدولة وملكية الأمة، واعتبر ملكية الأمة أكثر أصالة وضمانة للمجتمع، وقد كان المجتمع الإسلامي يستمد بعده الحيوي من مساحات الأوقاف العامة المتاحة له بعيدا عن مساحة السلطة وصراعاتها وفسادها، فقد تفسد الدولة وتبقى الأمة، و"هذا يفسر ازدهار الحضارة والعدالة الاجتماعية حتى تحت أنظمة طاغية في العهود الإسلامية السابقة، فالأمة هي المحور وهي التي يتجه إليها الأوامر الكفائية ابتداء، ومن أعظم وسائل الأمة لتحقيق العدالة الاقتصادية بعيدا عن سلطان الدولة هو الوقف"[(1)]، وهذا المطلب أشد إلحاحا في الدولة الحديثة التي هي أكثر تغلغلا في المجتمع من الدولة القديمة، وفي نظام التوزيع الإسلامي عبر المجتمع والأسرة مساحة لاستقلال الأمة عن نفوذ الدولة كما سنرى في القسم التالي.

كما ينبغي للتوزان أن يكون بين الملكية العامة بشقيها والملكية الخاصة، وتصرُّف عمر بترك أرض السواد بأيدي أهلها وحبس خراجها للأمة هو استثمار مستدام لأجل الملكية العامة، يعطي للدولة قدرةً على القيام بالتزاماتها تجاه نفقات العدالة الاجتماعية، بخلاف ألو قسّمها بين المجاهدين فستشكل عبئا ثقيلا على العدالة الاجتماعية من جهتين؛ من جهة إضعاف بيت المال، ومن جهة تكوين استقطاب حادّ في ثروة المجتمع، وتكوين طبقة رأسمالية متمايزة تتوارث تلك الثروة الكبيرة، وهو ما انتبه له عمر ببصيرته النافذة، وصدق فيه وصف النبي ﷺ بالعبقري الذي يفري فريه[(2)].

---

(1) محمد عمارة، **هل الإسلام هو الحل؟** (القاهرة: دار الشروق، ط2، 1418هـ/1998م)، ص111-113، 118-119.

(2) من الحديث الذي أخرجه البخاري، كتاب: أصحاب النبي ﷺ، باب: مناقب عمر بن الخطاب، الحديث رقم: 3682. البخاري، **صحيح البخاري**، ج5/ص11.

وتنازل الدول عن ممتلكاتها أضعفها في وجه السوق، ففي العقد الثاني من القرن الواحد والعشرين تمثل الثروة الخاصة 99٪ من إجمالي الثروة في بريطانيا مقابل 1٪ من الثروة العامة، والتي يقابلها دين حكومي بقدره تقريبا، وهذا يعني أن إجمالي رأس المال العام في بريطانيا يساوي صفرا، وفي فرنسا تمثل الثروة العامة حوالي 5٪[1]، وهذا ما ساعد في خلق لامساواة حادة في المجتمع، لأن السوق بطبعه يقوي الأقوى ويضعف الأضعف.

وهناك دعوات للعمل على تحقيق مستوى من التوزان بين الملكية العامة والخاصة، فتعود الدولة لتوسيع ملكيتها، ولكن ليس من خلال إنشاء الشركات ومزاحمة المستثمرين، ولكن بتملّك أسهمٍ فيها من خلال صندوق سيادي، وذلك ما تقوم به عدة دول حاليا كماليزيا والكويت والجزائر وقطر والإمارات وفرنسا والنرويج عبر صناديقها الاستثمارية السيادية، والأصل أن يحكمها مبدأ أن ملكية الثروات هي للأجيال وليس لجيل واحد، فصندوق النرويج السيادي مثلا –وموارده الأساسية من عائدات نفط بحر الشمال- يعمل بمبدأ عدم إنفاق أكثر من أرباح الصندوق، لأن رأس المال ملك للأجيال[2]، وهو التبرير نفسه الذي قدّمه عمر بعبقريته قبل قرون.

ومن الضرورة بحث هذا الموضوع على المستوى العالمي الكلي، وكيف يمكن تطوير القانون الدولي لحماية الملكيات الإنسانية العامة من بحار وأنهار وهواء وغابات، ولعل قضية الاحتباس الحراري وتسّبب الاقتصادات الصناعية الكبرى في تخريب طبقة الأوزون والآثار الخطيرة لذلك على حياة الإنسان -يستدعي من الإنسانية مزيدا من النضال لحماية هذه الملكيات الإنسانية العامة، وعدم استئثار الأنظمة السيادية واللوبيات الاقتصادية عليها، فلا شيء يعلو في سلم أولوياتها على

---

(1) بيكيتي، **رأس المال**، ص132-133.

(2) Atkinson. *InequalIty*, p176-177.

زيادة النمو الاقتصادي!

ثالثا: الريع وخطورته على العدالة الاجتماعية

الرِّيع لغةً: الارتفاع من الأرض، وقيل بأن الرِّيع جمعٌ، والواحدة رِيعة، والجمع رياعٌ[1]، ومنه قوله تعالى: ﴿أَتَبْنُونَ بِكُلِّ رِيعٍ آيَةً تَعْبَثُونَ﴾[2]، أي بكل مكان مرتفع [3]، ويستعمل الفقهاء عبارة "ريع الأرض" بمعنى: نماؤها من محاصيلها الزراعية أو أجرتها، وريع العقار خراجه وأجرته، وأكثر استعمالهم لمصطلح الريع في الوقف[4]، وعُرّف الريع بأنه الدخل الذي لا يعود لجهد الإنسان وعمله[5]، وإلى معنى قريب من هذا يشير ابن خلدون في مقدمته، بأن الريع الذي يحصل عليه أصحاب العقارات ليس من جهدهم وإنما من ارتفاع الرفاه في البلاد، وذلك ليس من صنيعهم وحدهم وإنما من صنيع المجتمع كله[6].

وتوسَّع مفهوم الريع اقتصاديا باستحضار معنى هامشية الجهد البشري المباشر في توليده، فأصبح يدل على مردود ملكية الموارد الطبيعية كالأرض والثروات الباطنية والموقع الاستراتيجي، وما يلحق بذلك مما لم تتدخل الدولة في إنتاجه كتحويلات المهاجرين من الخارج والمساعدات الأجنبية، كما أن الريع بالنسبة للمواطنين يتمثل في الحصول على إعفاءات ضريبية أو امتيازات اقتصادية، ففكرة

---

(1) ابن فارس، **مقاييس اللغة**، ج2، ص467-468.

(2) سورة **الشعراء**، الآية 128.

(3) الراغب، المفردات، ص214.

(4) قلعه جي وحامد صادق قنيبي، **معجم لغة الفقهاء** (بيروت: دار النفائس، ط1، 1405هـ/1985م)، ج1، ص229.

(5) المصري، **أصول الاقتصاد الإسلامي**، ص186-187.

(6) ابن خلدون، **المقدمة**، ص297.

الريع ترتبط عموما بظاهرة المضاربة غير المرتبطة بالجهد والإنتاج[1].

وقد لعبت الأرض دورا محوريا في الانقلاب الاقتصادي إلى الرأسمالية، فعادة ما يؤرَّخ لبداية الرأسمالية بقانون حمى الأراضي الإنجليزي، ويرجعه البعض إلى بدايات القرن الخامس عشر أو قبله، وترجع أهم أسباب ذلك القانون إلى تغيّر القصد من فلاحة الأرض من مجرد توفير مستلزمات الغذاء إلى التطلّع إلى الأرباح وتنشيط التجارة الخارجية، فكان لزاما لتحقيق ذلك أن يتم التحوّل عن نظام شيوع الأراضي بين العائلات إلى تخصيص أراض شاسعة كمحميات لمستثمرين خواص، ليتوسلوا بالآلات ويتخصصوا في محاصيل معينة أو في تربية المواشي لصناعة الصوف والأنسجة، لتحقيق الأرباح وتنشيط التجارة، وكان هذا لبّ التفكير الرأسمالي المتحور حول رأس المال والأرباح[2].

ولكن كان لتلك العملية ضريبة اجتماعية باهظة كما يشير المؤرِّخون، فخلال قرن من قانون حمى الأرض نشأت طبقة من الفقراء المعدمين الذين ضاقت بهم الأراضي المخصصة للزراعة العائلية، وانتشر الفقر والسرقة والجريمة والتشرّد بشكل لم يسبق له مثال في تاريخ إنجلترا[3]، ولم يكن قانون حمى الأراضي وحده سببا في نشوء الإقطاعيات الضخمة، فقد أسهمت الفتوحات العسكرية في ذلك، إذ كانت الجيوش تستوطن بأسرها في أماكن الفتح وتستحوذ على الأراضي، وتحوّل أهلها إلى أُجراء تابعين لموجودات الأرض[4].

وهذه الظاهرة كانت من أسباب الاستقطاب الحاد في الثروة في العصر الحديث، فتشير الإحصاءات إلى أن حوالي 70٪ من أصحاب الملايين البريطانيين بين

---

(1) حافظ، "أوضاع الأقطار النفطية وغير النفطية"، ص429. عبد الله جناحي، "العقلية الريعية وتعارضها مع مقومات الدولة الديمقراطية"، المستقبل العربي، العدد: 288، بيروت: 2003، ص59.

(2) Stikkers,"The great divorce", p187-188.

(3) Ibid, p189.

(4) شومبيتر، **الرأسمالية والاشتراكية**، ص91-92.

سنتي 1858م و1879م كانوا ينحدرون من أسر غنية، وأغلبها كانت من ملاك الأراضي[1]، ولم يقتصر ذلك الوضع على إنجلترا، فبعد الحرب الأهلية الأمريكية اتجه السباق إلى الاستحواذ على الأراضي في الغرب الأمريكي، وهو ما ولّد تفاوتا كبيرا في الثروة، وذلك ما دفع بعض الاقتصاديين للمطالبة بإلغاء جميع الضرائب إلا ضريبة الأرض، أو ما يسمى بقانون الضريبة الواحدة، والحجة أن قيمة الأرض تزداد بنشاط المجتمع وليس من ذاتها[2].

وحتى رواد الاقتصاد الكلاسيكي كآدم سميث وريكاردو ومالتوس حاربوا الأجرة على الأرض[3]، وكان ريكاردو يرى أن السبب الأساسي للتفاوت غير المنطقي للثروة هي الأرض، فإنه بازدياد السكان والناتج القومي فإن الأرض تظل ثابتة العرض وهذا يؤدي إلى ارتفاعات كبيرة في أسعارها، مما يؤدي إلى تراكم كبير للثروة في يد ملاك الأراضي بغير قيمة مضافة للمجتمع[4].

ويشير شابرا إلى أنه مما أسهم في تحقيق مستوى من العدالة الاجتماعية بعد الحرب في اليابان وكوريا الجنوبية وتايون أن فترات الاحتلال التي مرّت بها جعلت المحتل يعمل على تفكيك منظومة الإقطاع، وذلك التفكيك كان له أثر إيجابي على المدى البعيد في تحقيق مستويات من عدالة توزيع الثروة، ولكن الأمر تغيّر بعد ذلك منذ الثمانينات بعد الدخول في عهد السوق الحرة[5].

وبالرغم من انحسار مكانة الأرض في العصر الصناعي والمعرفي[6]، إلا أن

---

(1) هوبزباوم، **عصر رأس المال**، ص264.

(2) تايلر، "نحو الرأسمالية الشاملة في الولايات المتحدة الأمريكية"، ص486.

(3) شومبيتر، **الرأسمالية والاشتراكية**، ص189-190.

(4) بيكيتي، **رأس المال**، ص11-12.

(5) شابرا، **الإسلام والتحدي الاقتصادي**، ص232-233.

(6) بيكيتي، **رأس المال**، ص11-12.

استقطابات الثروة التي ولدّها الريع تحولت إلى استقطابات في رأس المال الصناعي والمصرفي، ولكن بالنسبة للدول النامية الريعية لا يزال الريع مورد الثروة الأضخم للدولة ورجال الأعمال، وسببا للفساد السياسي وخراب قيم العمل، فقد أدّى اعتماد الدولة على الريع وعدم الحاجة إلى تحصيل الضرائب إلى الابتعاد عن المحاسبة والمساءلة مما كرّس التبذير والفساد[1]، وترسخت العقلية الريعية التي تفرز قيما فاسدة تدمّر الإبداع والعدالة والكفاءة، وتعطي للدولة سطوة على الحريات[2].

على ضوء خطورة موضوع الريع على العدالة الاجتماعية والأمن الاجتماعي: كيف عالج التشريع المالي الإسلامي هذا الموضوع في سياق نظريته حول العدالة الاجتماعية؟

رابعا: ملكية الأرض والثروات الطبيعية في التشريع المالي الإسلامي

دأبت كتب الفقه السياسي على تقسيم الأرض تقسيمات كثيرة وباعتبارات متعددة ومتداخلة، ويمكن تلخيص ذلك في هذا التقسيم؛ فالأرض قسمان: قسم موجود تحت سلطان الدولة، وقسم دخل سلطانها بالفتح، والقسم الأول ينقسم إلى أرض مواتٍ وأرض عامرة، والأرض الموات منها ما كان مواتا من أبد الدهر، وما كان عامرا ثم اندرس، وأراضي الفتح تنقسم بحسب دخولها في حوزة المسلمين إلى أرض الصلح وأرض العنوة وأرض أسلم أهلها عليها، وقد اهتم فقهاء الإسلام كثيرا بهذا الفقه، وفرّعوا فيه فروعا كثيرة، وطلبا للاختصار سنقصر الكلام هنا على بعض الفروع التي تجلي نظرة التشريع الإسلامي في توزيع الثروة وتحقيق العدالة الاجتماعية.

وإننا لنعي أن كثيرا من تفصيلات هذا التراث الفقهي السياسي لا ينطبق حرفيا على الوضع السياسي العالمي المعاصر، وعلى نمط الدولة الحديثة التي تضبط حرمةَ

---

(1) بيستوف، "المشروعات الاجتماعية"، ص430.

(2) جناحي، "العقلية الريعية"، ص59.

حدودها الاتفاقاتُ الدولية، ولكن دور العمل العقلي الفقهي هو تجريد تلك السوابق القضائية من شروطها النسبية في التاريخ والزمان، والرفع بها فوق التركيبة السياسية والاجتماعية الخاصة بتلك الحقبة، والاستفادة من خبرات الفقهاء في إعمال النص الشرعي على واقعهم بما يمكّننا من معالجة قضايا الوضع السياسي والاجتماعي الراهن، وسنحاول جاهدين العمل على تجريد المفاهيم وتحقيق مناطها على القضايا المعاصرة وعدم الاكتفاء بالسرد الفقهي.

1- الأرض بين الملكية العامة والخاصة

بتتبع التفريع الفقهي في كتب الفقه السياسي الأولى حول موضوع ملكية الأرض غير متعينة المالك نجد أن الأرض العامرة وأرض الفتح تبقى ملكية عامة، أما الأرض الموات ضمن الدولة الإسلامية فهي أرض مباحة للأمة، يتملكها الأفراد بإحيائها، وإن التفريق بين الأرض التي تقع تحت ملكية الأمة والأرض التي تنتمي إلى ملكية الدولة أمر دقيق، وكثيرا ما يشوبه اللبس والتردد، ولعل أهم فارق بينهما أن ملكية الدولة هي ما كان للإمام الحق في إقطاعها للخواص، إما إقطاع استغلال وإما تمليك بما يعود بخراجٍ لبيت المال، أو يحقق مصلحة عامة، أما ما كان ضمن ملكية الأمة فلا يجوز للإمام إقطاعها إقطاع تمليك[1].

والأرض العامرة -التي ينتفع بها الإنسان دون حاجة لإحيائها- إذا لم يتعين مالكٌ لها فهي ملكية عامة للأمة لا يجوز إقطاع رقبتها إقطاع تمليك، وإنما يجوز إقطاعها للاستغلال فقط، ويعود جزء من خراجها لبيت المال، سواء أكانت أرضا إسلامية في الأصل أم أرض فتوح، أم أرضا مات عنها أربابها ولا وراث لهم، أم جلا عنها أهلها، والإمام له الخيار أن تكون إما ضمن استثمارات الدولة المباشرة، وإما أن يقطعها لأحد المستثمرين إقطاعَ استغلالٍ بعقد لتقاسم خراجها، ولا يجوز له

(1) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص288.

بيعها[1].

وفي الأرض العامرة التي مات عنها أهلها ولا وراث لهم نلحظ خلافا فقهيا طريفا، يجّلي اهتمام الفقهاء بالفرق بين ملكية الأمة وملكية الدولة، فالشافعي يرى أن الأرض العامرة تكون ملكا للأمة، ولكن أصحابه اختلفوا هل تتحول إلى ملكية الأمة وتكون وقفا عاما لطبيعة كون مصرفها عاما، أم أنها تتحول إلى بيت المال ابتداء، ولا تصير وقفا عاما إلا بوقف الإمام، وثمرة هذا الخلاف أنه في الوجه الأول تكون ملكية للأمة ولا يجوز للإمام التصرف فيها بالبيع أو الإقطاع، أما في الوجه الثاني فيمكنه ذلك ما لم يوقفها[2].

وأما الأرض الموات التي لم يتعين مالكها فيمكن أن تتحول إلى ملكية خاصة عند جمهور الفقهاء بإحيائها[3] عملا بقوله عليه السلام: "من أحيا أرضاً ميتةً فهي له، وليس لِعِرقٍ ظالمٍ حقٌ"[4]، والأرض الموات هي "مَا لَم يكن عامرا، وَلَا حَرِيمًا لِعَامِرٍ وإن كان متصلا بعامر"[5]، والأرض قبل إحيائها هي ملكية مباحة، من سبق إليها بالإحياء فهو أولى بملكيتها[6].

وذهب الفقهاء مذاهب شتى في صفة الإحياء[7]، وجميعها تتقاطع في اشتراط بذل جهدٍ ونفقة على تهيئة الأرض لتكون صالحة للسكنى أو الزرع، فذلك الجهد هو

---

(1) **المرجع السابق**، ص288.

(2) **المرجع السابق**، ص289.

(3) العبادي، **الملكية**، ج1، ص367-371.

(4) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب: الخراج والفي والإمارة، باب: إحياء الموات، الحديث رقم: 3073، وصحح الأرنؤوط إسناده. أبو داود، **سنن أبي داود**، ج4، ص680.

(5) الفراء، **الأحكام السلطانية**، ص209.

(6) أبو عبيد، **الأموال**، ص347. الشافعي، **الأم**، ج4، ص 46).

(7) الشافعي، **الأم**، ج4، ص46. اطفيش، **شرح النيل**، ج13، ص285.

الذي يخوّل للمحيي حق الاستئثار بالأرض والاختصاص بملكيتها، أما تفاصيل ذلك الإحياء فخاضعة لنسبية الزمان والمكان، ومن أمثلة ذلك ما أورده الماوردي في صفة الإحياء: "وصفة الإحياء فيما يراد للسكنى حيازتها ببناء حائط، ولا يشترط فيه تسقيف البناء، وفيما يراد للزرع والغرس أحد شيئين: إما حيازتها بحائط، أو سَوق الماء"(1).

فالمقصد من الإحياء هو الانتفاع بها واستثمارها، لينتفع الفرد والمجتمع من وراء ذلك، وليس القصد من الإحياء الاستحواذ على المساحات الشاسعة للمضاربة فيها، ولأجل هذا احتاط التشريع لهذا بعدة احتياطات؛ أولها عدم اعتباره التحجير إحياء، والتحجير هو أن "يضرب على الأرض الأعلام والمنار"(2)، ويفعل ذلك أثناء فترة الإحياء كي لا يزاحمه أحد على إحيائها، ولكن إن فرّط في إحيائها وأهملها كان لغيره حق إحيائها، وللحاكم ضرب مدة لذلك التحجير حسبما يراه مناسبا، وقد ضرب عمر للتحجير ثلاث سنين، واعتبر التحجير بعد ذلك تعطيلا للأرض، وترجع الأرض إلى أصل الإباحة العامة(3).

والاحتياط الثاني ذهب إليه فقهاء المالكية، فعلى خلاف الجمهور الذين يرون أن ملكية الأعيان لا تقبل الإسقاط، نجد أن المالكية يفرّقون بين الملكية الثابتة بالعقد والملكية الثابتة بفعل الإحياء، ويرون أن الأرض المتملَّكة بالإحياء تصبح مواتا بإهمالها وزوال الحياة عنها(4)، وفي هذا الرأي سدّ للطريق أمام من يحيي الأرض لمجرد تملّكها، ثم يهملها بعد ذلك ليبيعها لما يرتفع سعرها.

والاحتياط الثالث هو ما ذهب إليه جماعة من الفقهاء في اشتراط إذن الإمام

---

(1) الفراء، **الأحكام السلطانية**، ص209-210.

(2) أبو زكرياء يحيى بن آدم الكوفي، **الخراج** (القاهرة: المطبعة السلفية ومكتبتها، ط2، 1384هـ)، ص86.

(3) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص286. بن آدم، **الخراج**، ص87.

(4) العبادي، **الملكية**، ج1، ص458-463.

للإحياء، وأصل الاختلاف الفقهي في اشتراط إذن الإمام[1] هو الخلاف في فهم طبيعة حكم الرسول ﷺ بتمليك الأرض لمن أحياها: أهو قول بالفتيا وبالتالي كل من أحيا أرضا ملكها مباشرة ودون إذن الإمام، وهو مذهب مالك والشافعي، أو هو قرار على مقام الإمامة وبالتالي يحتاج المحيي إلى إذن الإمام وهو مذهب أبي حنيفة.

والقول باشتراط الإذن هو رأي سديد يرفع التنازع، وينظّم العملية ضمن خطة متكاملة للدولة في تحقيق العدالة الاجتماعية، خاصة أن الإحياء لم يعد بالطريقة العفوية القديمة التي كانت تتم بالعمل الخاص المباشر، وإنما أصبح الأمر عملية استثمارية تتواطؤ فيها رؤوس أموال كبيرة وديون بنكية، وإن لم يتدخل الحاكم بالضبط فلن تختلف القضية عن الحمى الخاص المنهي عنه شرعا.

ويدخل الحمى العام ضمن الحدّ من امتداد الملكية الخاصة بما يحقق العدالة الاجتماعية، والحمى العام هو "تخصيص موضع لا يقع به التضييق على الناس للحاجة العامة"[2]، وإمعانا في التأثير الإيجابي على التوازن الاجتماعي يمكن للإمام أن يخصص الحمى للفقراء دون الأغنياء، كما فعل عمر بتخصيصه الفقراء بالاستفادة من الحمى.

أما بخصوص الأرض التي فُتِحت عنوةً والتي تعتبر من غنائم الدولة الإسلامية فقد اختلف الفقهاء في مصيرها، فقال البعض هي غنيمة سبيلها التخميس ثم التقسيم بين المجاهدين الذين فتحوها، وقال غيرهم تكون وقفا للمسلمين، وقال آخرون أن الخيار للإمام إن شاء قسّمها بعد التخميس أو وقّفها على المسلمين، وإلى الأول ذهب الشافعية والظاهرية، واختار الرأي الثاني المالكية والإباضية، وإلى

---

(1) القرافي، **الفروق**، ج1، ص207.

(2) الرصاع، **شرح حدود ابن عرفة**، ص410.

الثالث ذهب الحنفية والحنابلة[1].

وأصل الخلاف الفقهي نابع من الجمع بين آية قسمة الغنائم في سورة الأنفال وآية تقسيم الفيء في سورة الحشر، ودلالتهما على كيفية قسمة الأرض، وآية الغنائم في سورة الأنفال قوله تعالى: ﴿**وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ**﴾[2]، أما آية الفيء في سورة الحشر ﴿**مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ**﴾[3] فمن أخذ بقول التخميس اعتبر آية الأنفال محكمة تعمّ الأرض وغيرها من الغنائم، وآية الفيء خاصّة بما فُتح بغير حرب، ويدعم ذلك عندهم أن النبي ﷺ قسّم أراضي خيبر بعد تخميسها وهي أرض العنوة، أما فعل عمر بأراضي العنوة فكان –في رأيهم– بعد استطابة قلوب المجاهدين[4].

وأما من قال بالتخيير فرأى أن الآيتين محكمتان عامّتان في موضوع الأرض،

---

(1) أبو عبيد، **الأموال**، ص69-70. اطفيش، **شرح النيل**، ج17، ص571. ابن عابدين، **الحاشية**، ج4، ص178. الهيتي، **تحفة المحتاج**، ج9، ص261. المرداوي، **الإنصاف**، ج3، ص116. عبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري، **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي** (دار الكتاب الإسلامي، دط، دت)، ج3، ص67). ابن الهمام، **فتح القدير**، ج5، ص470). الزيلعي، **تبيين الحقائق**، ج3، ص248. السرخسي، **المبسوط**، ج3، ص8. أبو عبد الله محمد بن عبد الله الخرشي، شرح مختصر خليل (بيروت، دار الفكر، دط، دت)، ج3، ص129. العبادي، **الملكية**، ج1، ص326- 335.

(2) سورة **الأنفال**، الآية 41.

(3) سورة **الحشر**، الآية 7.

(4) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، **المقدمات الممهدات**، تحقيق: الدكتور محمد حجي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1408هـ/1988م)، ج1، ص358-359. ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج28، ص83.

والإمام مخيّر بالأخذ بأيهما يشاء حسب المصلحة، فتكون القضية من الواجب المخيّر، وهو أصوليا قسيم الواجب المعيّن، وهو يقتضي وجوب أحد الإجراءين على الإمام، وبأي واحد منهما قام سقط الفرض[1]، ومن قال بأن أرض العنوة تبقى وقفا عاما رأى بأن آية الحشر مخصِّصة لآية الأنفال، ومبيِّنة بأن المراد منها ما عدا الأرض من الغنائم، وقالوا بأن تقسيم الرسول الأكرم ﷺ لأراضي خيبر كان خاصّا بأهل بيعة الرضوان[2]، الذين وعدهم الله تعالى بقوله: **﴿وَعَدَكُمُ اللَّهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً تَأْخُذُونَهَا فَعَجَّلَ لَكُمْ هَذِهِ وَكَفَّ أَيْدِيَ النَّاسِ عَنكُمْ﴾**[3].

والظاهر أن القول بأن الإمام مخيّر أوفق بإعمال الدليلين، وأنسب بمرونة الفقه السياسي، وأليق بروح مقصد الشريعة في التوازن الاجتماعي، والمنصوص عليه في آية سورة الحشر **﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾**، وأقرب للتوفيق دون تكلّف بين فعل النبي ﷺ وتصرّف عمر الواعي بروح التشريع، فعمر ليس فقيها عاديا يُضمّ فعله إلى غيره من أقوال الفقهاء، وإنما هو عبقري الأمة الذي جمع بين الفقه والسياسة والورع، وقد حاجج الصحابةَ في هذا الموضوع بحجج عن العدالة الاجتماعية سبقت زمانه، كما أن اختلاف فعل عمر عن اختيار النبي ﷺ محكوم بالظرف السياسي والتاريخي والاجتماعي، فالتوزيع من طرف النبي ﷺ في بداية تأسيس الدولة الإسلامية بعد هجرة فريق من أبناء الدولة تاركين أموالهم من خلفهم يختلف عن توزيع عمر بعد استقرار الدولة وتكاثر الفتوحات وتراكم ثروات الغنائم.

ولا نفتأ نستلهم من حكمة عمر في محاججته الصحابة بما يدعم اختياره، وما تكتنزه تلك المحاجّة من معان مقاصدية راقية، وأبعاد في العدالة شريفة، فلقد عمل

---

(1) محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحقيق: محمد محمد تامر (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، 1421هـ/2000م)، ج1، ص246.

(2) ابن رشد، **المقدمات**، ج1، ص358-359. ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج28، ص83.

(3) سورة **الفتح**، الآية 20.

عمر بالمقصد المنصوص عليه في آية الفيء وعمّمه على الغنيمة، فدرأ بذلك مفسدة تركّز الثروة واحتكار تداولها بين الأغنياء، ولهذا اعتبر أبو عبيد في كتاب الأموال أن عمر أعمل روح آية الفيء في أرض السواد[1]، وفي محاججته لبلال الذي كان يلزّه للقسمة عرض عمر حجةً لصالح العدالة الاجتماعية بين الأجيال، متجاوزا ببصيرة النافذة عدالة العصر إلى العدالة المستدامة، فقد جاء في كتابه لسعد ابن أبي وقاص: "فإنا لو قسمناها بين من حضر لم يكن لمن بعدهم شيء"[2]، وقال كذلك: "تريدون أن يأتي آخر الناس ليس لهم شيء"[3]، وقال: "قد أَشرك اللهُ الذين يأتون من بعدكم في هذا الفيء؛ فلو قسمته لم يبق لمن بعدكم شيء"[4]، إنه الشغف البالغ بتحقيق العدالة الاجتماعية والحفاظ على التوازن الاجتماعي وحقوق الأجيال.

ولا تقلّ حجة معاذ عمقا عن حجج عمر فيما يتعلق بإعمال مقصد التوزان الاجتماعي، فقد قال لعمر لما استشير في الموضوع: "إنك إن قسمتها صار الريع العظيم في أيدي القوم، ثم يبيدون، فيصير ذلك إلى الرجل الواحد أو المرأة، ثم يأتي من بعدهم قومٌ يسدّون من الإسلام مسدّا، وهم لا يجدون شيئا، فانظر أمرا يسع أولهم وآخرهم"[5].

وسياسة عمر قطعت دابر ظهور طبقة من الإقطاعيين في الأمة في ذلك العهد الأول الزاخر بالعدل، وذلك بتجنبه لأهم سبب لنشأة الإقطاع الأوروبي، فقد أشار شومبيتر إلى أن من أهم أسباب ظهور الإقطاع في أوروبا في العصور الوسطى الفتوحات العسكرية، والتي أدّت إلى استيطان الجيوش وقادتها بأسرهم والاستحواذ

---

(1) أبو عبيد، **الأموال**، ص76.

(2) **المرجع السابق**، ص74.

(3) **المرجع السابق**، ص73.

(4) أبو يوسف، **الخراج**، ص34.

(5) أبو عبيد، **الأموال**، ص75.

على الأراضي[1].

بل إنني أجد آية الغنائم في سورة الأنفال تدل بالإشارة إلى مقصد العدالة الاجتماعية، فسكوتها عن أربعة أخماس الغنيمة وتركيزها على خمس بيت المال فيه تأكيد لسعة دلالتها للرأي القاضي بتفويض أمر الأخماس الأربعة للإمام، فدلالة العبارة في الآية هو تشريع سهم بيت المال والتوكيد عليه، فيكون التشريع التكليفي قد نصّ على أن ملكية أراضي الفيء وخُمس أراضي الفتح بالعنوة هي ملكية عامة، وما بقي فهو أمر متروك ليتصرف فيه الإمام بما تقتضيه المصلحة وتحقيق العدالة الاجتماعية، فقسّم رسول الله ﷺ أرض خيبر وترك أراضي بني النضير وبني قينقاع وبني قريضة ملكية عامة[2].

أما الصدر فيعتبر أن الأرض المفتوحة عنوة هي نتيجة لعمل سياسي جهادي جماعي للأمة، ولهذا تبقى تلك الأرض ملكية عامة[3]، فتفريقه بين الأرض والغنائم الأخرى في إسهام الأمة في تحصيلها تفريق حاذق، لأن منقولات الغنائم تدخل في حوزة المجاهد، وتكون تحت حمايته الخاصة، أما الأراضي فتدخل تحت حماية الدولة الإسلامية، وتَصرِف على حمايتها أموالا من بيت المال، ولكن يبقى للصدر أن يجد تفسيرا لقسمة النبي ﷺ لأراضي خيبر، ولن يجد أنسب من القول بأنه عملٌ بمقام الإمامة بما يحقق المصلحة، وهو نفسه القول بالتخيير.

ويتخيّر الإمام للأرض ذات الملكية العامة أحد خيارين؛ فإما أن يدعها في أيدي أهلها مقابل الخراج، أو أن يقطعها إقطاع استغلال لمستثمرين مسلمين بمقابل، والخراج قد يكون على شكل أجرة الأرض أو حصة في ناتجها، وتبقى رقبة الأرض

---

(1) شومبيتر، **الرأسمالية والاشتراكية**، ص91-92.

(2) أبو يوسف، **الخراج**، ص81.

(3) الصدر، **اقتصادنا**، ص463.

موقوفة وقفا عاما[1].

وتخضع أراضي الملكية العامة لحكم حرمة الحمى الخاص، وهو منع الناس عن أرض كانت عامة لاستغلال منافعها الظاهرة التي لا تحتاج جهدا للإحياء كالصيد والرعي، فيكون تأويل حديث رسول الله ﷺ "لا حمى إلا لله ورسوله" بمعنى: "لا حمى إلا على مثل ما حماه رسول الله ﷺ لمصالح كافة المسلمين لا على مثل ما كانوا عليه في الجاهلية من تفرد العزيز منهم بالحمى لنفسه"[2]، وتحريم الحمى الخاص من آليات العدالة الاجتماعية، فقد أدّى منع الحمى في بريطانيا إلى محاصرة الرعاة الصغار فوقعوا في شراك الفقر، ونزحوا للمدن حيث تم استغلالهم من قطاع الصناعة كما سبق بيانه.

ويظهر من كلام الفقهاء أن معيار الملكية العامة للأرض وما لا يجوز فيه الحمى الخاص يحتكم إلى ضابطين: ما تشتد إليه حاجة الأمة، وما في تملّكه منفعة كبيرة مقابل الجهد اليسير المبذول في تحصيله، وفي هذا المعنى قوله عليه السلام: "المسلمون شُركاءُ في ثَلاثٍ: في الكلأ، والماءِ، والنارِ"[3]، فلا يجوز بالإجماع تحجُّرها ولا للإمام إقطاعها[4]، لأن حاجة عموم الناس ماسّة إلى الكلأ والماء والنار، والكلأ والماء مرتبطان بالأرض، ويمكن تجريد الكلأ ليعم أي منفعة تقدمها الأرض للمجتمع، فيشمل الأراضي الخصبة الصالحة للزراعة، والواقعة في مناطق ماطرة أو قريبة من موارد مائية كنهر أو نبع، ومثل ذلك الغابات العامرة بالأشجار التي تعتبر ثروة من الخشب عظيمة، وجميع ذلك فيه منافع كبيرة جاهزة لا تحتاج لكبير جهد مقابل عائد منفعتها الجاهزة.

---

(1) العبادي، **الملكية**، ج1، ص374-381.

(2) الفراء، **الأحكام السلطانية** ، ص222-223.

(3) أبوداود، **سنن أبي داود**، ج5، ص344.

(4) الرملي، **نهاية المحتاج**، ج5، ص352.

وبعد أن رأينا الاحتياطات التي أسس لها التشريع الإسلامي في ملكية الأرض بما يحدّ من تفاوت الثروة في المجتمع؛ يبقى أن نسأل عن مشروعية تحديد الملكية الفردية من قبل الحاكم، ومصادرة ما زاد عن ذلك الحد بتعويض أو من غيره؟ وقد ناقش بعض الفقهاء المعاصرين ذلك ما بين مجيز لذلك باعتباره من مظاهر سلطة ولي الأمر في تقييد المباح لأجل المصلحة العامة ودفع الضرر، ومانع منه باعتباره أمرا يخالف أصول الإسلام ومبادئ الفطرة السوية، وقد نصّ القرآن على فطرية التفاوت بين الناس، وثبت امتلاك عدد من الصحابة لملكيات كبيرة من غير نكير من رسول الله ﷺ كالزبير بن العوام وعبد الرحمن بن عوف، وفرّق آخرون بين أمرين؛ فاعتبروا تحديد ملكيات قائمة ومصادرة ما زاد عن الحد المرسوم من قبل الحاكم انتهاكا للملكية الفردية، وأما التحديد المستقبلي للملكيات فاعتبروه من سلطات ولي الأمر في تضييق المباح للمصلحة، ويرجّح العبادي المنع من التحديد مع الأخذ بعين الاعتبار حالات الضرورة القصوى التي تخّول للحاكم اتخاذ بعض الإجراءات الاستثنائية غير الدائمة، واعتبر أن الاستناد في تسويغ تحديد الملكية إلى أيديولوجية منع الملكيات الكبيرة أمر يخالف أصول الشريعة الإسلامية، والتي لم تمنع الملكيات الكبيرة ما دامت متقيدة بأصول الشريعة وأخلاقها، وإنما وضعت الضوابط لمنع الملكيات الظالمة، كبيرة كانت أم صغيرة[1].

ويعتقد الباحث أن التشريع المالي الإسلامي إن طُبِّق تطبيقا كاملا فستكون الملكيات متفاوتة بالعدل، وتكون الملكيات الكبيرة بالتزامها بضوابط الشرع تعمل في اتجاه مصلحة المجتمع، كما أن التشريع له أدواته في ضبط التعسّف في استعمال تلك الملكيات بالحجر والإجبار على أداء الواجبات من غير مصادرة اعتباطية.

---

(1) العبادي، **الملكية**، ج2، ص480-482.

2- الثروات الطبيعة

اختلف أهل العلم في حكم ملكية المعادن المركوزة في الأرض المباحة، فاتفقوا على أن المعادن الظاهرة لا يجوز تمليكها ملكية خاصة، أما الباطنة فقيل جائز تمليكها، وقيل لا يجوز فيها إلا إقطاعها للاستغلال[1]، وقيل لا يجوز إقطاع المعادن ظاهرة كانت أم باطنة، إلا إن ظهرت أثناء إحياء أرضٍ، فللمحيي حق ملكيتها[2].

أما المعادن في أرض مملوكة لصاحبها فالمشهور عند المالكية أن المعادن لا تتبع الأرض وإنما هي ملك للمسلمين كافة، وذهب الحنفية والحنابلة والظاهرية والإمامية وقول عند الشافعية إلى أن المعادن كانت ظاهرة أو باطنة تتبع ملكية الأرض[3]. ولكن الفريق الأخير فرّقوا في حالة إحياء الأرض الموات بين المعادن الظاهرة والباطنة؛ فقال أغلبهم تُملَك المعادن الباطنة بالإحياء ولا تُملك الظاهرة.

والخلاف السابق متعلق بملكية مصدر المعدن، أما حيازة المعدن من الأرض المباحة فقد اتفق الفقهاء أنه ملك لمن حازه، واختلفوا في مقدار الواجب من حقه، فذهب الحنفية والإمامية إلى وجوب الخمس فيه على إلحاقه بالركاز، ويرى المالكية في المشهور والشافعية في الصحيح وجوب ربع العشر على إلحاقه بما يخرج من الأرض[4].

ولا بد في تحليل الخلاف الفقهي السابق من استحضار النمط الاقتصادي في استغلال تلك الثروات، واختلاف السياقات بين زماننا المعاصر وزمانهم، وواضح أنه في سياق الاقتصاد قبل الرأسمالي يتكلم الفقهاء عن استغلالٍ استهلاكي فردي، أو ربما للتجارة به تجارة محدودة، وليس عن استثمارات ضخمة لشركات عابرة للقارات،

---

(1) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص295.

(2) الفراء، **الأحكام السلطانية**، ص236.

(3) العبادي، **الملكية**، ج1، ص422-426.

(4) **المرجع السابق**، ج1، ص426-432.

وبتقنيات عالية تدكّ الأرض دكا، وتشفط أثقالها شفطا، وتدرّ المليارات من الأرباح، ودلالة اختلاف سياقهم أنهم يرون أن الوكالة في جني المباحات باطلة، لأنها ملكٌ لمن وقعت عليه يده[1]، فنحن نتعامل مع سياق مختلف تماما، ولا بد من الوقوف على المنطق الفقهي وراء تلك الأحكام وتجريدها من قرائنها التاريخية.

ويستدل الفقهاء لمنع تمليك المعادن الظاهرة ملكية فردية بحديث منع ملح مأرب المروي عَنْ أَبْيَضَ بْنِ حَمَّالٍ، وفيه "أَنَّهُ وَفَدَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَاسْتَقْطَعَهُ، فَأَقْطَعَهُ الْمِلْحَ، فَلَمَّا أَدْبَرَ، قَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَتَدْرِي مَا أَقْطَعْتَهُ، إِنَّمَا أَقْطَعْتَهُ الْمَاءَ الْعِدَّ، قَالَ: فَرَجَعَ فِيهِ"[2]، وكذلك "للإجماع على منع إقطاع مشارع الماء، وهذا مثلها بجامع الحاجة العامة وأخذها بغير عمل"[3]، وبحديث "المسلمون شُركاءُ في ثَلاثٍ: في الكلأ، والماءِ، والنارِ"[4]، فالإجماع واقع على عدم تملّكها ولا يجوز للإمام إقطاعها تمليكاً لأحد[5]، وهي باقية شركة إباحة لا شركة مِلك، فمن سبق إلى شيء من ذلك

---

(1) عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي، **الاختيار لتعليل المختار** (القاهرة: مطبعة الحلبي، ط1، 1356هـ/1937م)، ج3، ص16.

(2) أخرجه أبو داود في كتاب الخراج والإمارة: باب في إقطاع الأرضين، رقم 3064 . والترمذي في كتاب الأحكام: باب ما جاء في القطائع، رقم 1380. وأخرجه ابن ماجة في كتاب الرهون: باب إقطاع الأنهر والعيون، رقم 2475. حسّنه الألباني. أبو حاتم محمد بن حبان الدارمي، **صحيح ابن حبان** بترتيب ابن بلبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1414هـ - 1993م)، ج10/ ص351.

(3) الهيتي، **تحفة المحتاج**، ج6، ص224. جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **الحاوي للفتاوى** (بيروت: دار الفكر، ط1، 1424هـ/2004م)، ج1، ص159-160.

(4) أبو داود، **سنن أبي داود**، ج5، ص344.

(5) الرملي، **نهاية المحتاج**، ج5، ص352).

في وعاء أو غيره وأحرزه فهو ملك له[1].

وعلّل الفقهاء المنع بعلتين: حاجة مجموع الأمة، وعدم التناسب بين منفعة المباح وما ينفقه الإنسان من جهد لتملكه، فالشافعي مثلا يعلِّل منع تملك المعادن الظاهرة بأنه تملّكٌ للمباح "بلا مال ينفقه فيها، ولا منفعة يستحدثها بها فيها لم تكن فيها"[2].

وتبرز علاقةٌ واضحة بين هذه الضوابط ومقصد تحقيق العدالة الاجتماعية، فالتوزيع العادل يكون بالاستحقاق أو الحاجة، والريع الطبيعي إن لم يَحتج لتحصيله جهدا يتناسب مع أرباحه كان حقا للمسلمين جميعا، فما كان منه ملكا للأمة كان مشاعا بالمساواة بين الجميع بغض النظر عن وضعهم المادي، وأما ما كان ملكية للدولة فهو تحت تصرّف الحاكم وفق ما يحقق مصلحة الدولة وشعبها، وكذا ما يحقق العدالة الاجتماعية فيوزع منه حسب معيار الحاجة، وأما ما كان من المباح محتاج لتحصيله لجهد وخبرة كان محصِّلُه مستحِقا لنصيب من عائده حسب إذن الإمام، فتتواءم بذلك المساواة والعدالة، والحاجة والاستحقاق.

ولا تقتصر تلك الضوابط على المعادن الظاهرة، وإنما تنسحب على الثروات الباطنة، فلم يعد الأمر جهدا فرديا لتحصيلها، وإنما هي استثمارات وتأثير على اقتصاد الدولة، كما لا تخفى عظم حاجة الأمة إليها في دول ريعية يُمثِّل تصدير النفط والغاز والمعادن أكثر من تسعة أعشار اقتصادها، فهي حاجة لا تقل عن حاجتهم إلى مشارع الماء المجمع على منع تمليكها ملكية فردية.

ولعل أنسب حكم يتناسب مع هذه الضوابط ولا يتجاوز النصوص هو اعتبارها أحكاما سياسية خاضعة لتدبير الإمام وفق المصلحة العامة، على حسب تغير الزمان والمكان والحالة، وقد أشار الصدر إلى أنه من مصادر الخلاف في بناء النظرية

---

(1) ابن عابدين، **الحاشية**، ج6، ص440.

(2) الشافعي، **الأم**، ج4، ص43.

الفقهية الاجتهاد في تكييف النص النبوي على أساس الحكم التشريعي أو الحكم السياسي التدبيري، ومثّل لذلك بإباحة تملك المعادن والثروات الطبيعية، الذي كان في سياق الانتفاع الشخصي، ولكن إن تحوّل الأمر إلى متاجرة واستغلال كبير بوسائل متطورة اختلف الحكم الشرعي وفقا للنظرية الإسلامية في العدالة الاجتماعية[1]، ولو أنّ تغيّر مناط الحكم يقضي بتغيّر الحكم حتى لو اعتبرناه حكما بالفتيا والتشريع، وما يسعف مرونة الأحكام في هذا الباب أن النصوص غالبا تدفع إلى الملكية العامة.

ويتناول الفقهاء المعاصرون في سياق هذا الموضوع إشكالية التأميم (nationalization)، وهو تحويل ملكية أصول خاصة إلى ملكية عامة، قد يكون بالمصادرة مع تعويض أو من غير تعويض، وقد يكون بتملّك الدولة لحصة الأغلبية فيه للتحكّم فيها[2]، واختلف الفقهاء المعاصرون في مشروعية التأميم بين مانع ومجيز، ومتوسع في الجواز ومضيّق، ولهذه المسألة علاقة بالمسألة السابقة في حكم الحد من الملكيات الخاصة، ومدار استدلالهم هو حديث: "المسلمون شركاء في ثلاث: الماء والكلأ والنار"، فعلّل الموسّعون الحديث بكون علة الأشياء المنصوص عليها هي ضرورة الناس لها، وللإمام تأميم كل ما اعتبره ضروريا للأمة، وعلّل المضيقون ذلك بكونها لا تحتاج إلى جهد بشري لوجودها، وبكونها في أراض مباحة، كما استدلوا لمشروعية التأميم بالحمى، فقد حمى رسول الله ﷺ النقيع، وحمى عمر الربذة والشرف، وفي ذلك توسيع للملكية العامة ومنع للملكية الفردية أن تنالها، وكذا بجواز بيع الحاكم جبرا على المحتكر، وفي هذا دليل على جواز نزع الملكية الخاصة لرفع ضرر عام[3].

---

(1) الصدر، **اقتصادنا**، ص402.

(2) Mary Shepard Spaeth, *Encyclopædia Britannica*, “Nationalization” entry, Website: https://www.britannica.com/topic/nationalization. Accessed on: 02/02/2018.

(3) العبادي، **الملكية**، 2/432.

ونحن نختار رأي العبادي بأن نزع الملكية الفردية اتقاء الضرر العام أمر مشروع، ولكنه محكوم بكون المصلحة ضروريةً قطعيةً تشهد لها أصول الشريعة، وأن ينظر في الأمر علماء ربّانيون ولا تترك لأهواء الحكام، وهذا الأمر كله يعتبر وضعا خلاف الأصل، وإن تطبيق تعاليم الإسلام ونظامه ابتداء سيجنب المجتمع اللجوء إلى هذا الخيار غالبا[1].

ولا يستقيم أصلا الكلام عن التأميم في أمور منع الشرع تملّكها ابتداء، لأن التأميم فيه هو رجع لحق مسلوب من الأمة، والملكية الفردية فيه باطلة من الأساس، ولهذا يجب أن يكون موقف الفقهاء أولا واضحا بخصوص ملكية الريع الطبيعي، وبعدها يكون الكلام عن التأميم تحصيل حاصل ورجعا للأمر إلى نصابه.

وحماية الشريعة للملكية العامة هو حماية لحقوق الأمة وتحقيق للعدالة الاجتماعية بين أفرادها، وهنا نطرح سؤالا بخصوص المقصود بهذه الأمة، أهي الأمة القومية للدولة الحديثة أم الأمة الإسلامية قاطبة، والتي تجمعها أواصر الدين وموجبات التكافل والتآزر والنصرة؟ فإن كان المقصود الأمة الكبيرة فهنا سيشكُل جدا استئثار بعض الدول الإسلامية لموارد طبيعية ضخمة بمجرد الاستناد إلى حدود مستحدثة، وربما جاور تلك الدولة دول إسلامية يعاني اقتصادها وشعبها المسلم.

والأصل أن الأمة المقصودة بالعدالة الاجتماعية هي مجموع الأفراد الذين يعيشون تحت سلطة الدولة الإسلامية، مسلمين كانوا أم ذميين، ولكن ما يمكن أن يدعم الاعتبار القومي الحديث للأمة في موضوع العدالة الاجتماعية هو اشتراك أفرادها في المغنم والمغرم، وتضامنهم بالتكافل الضريبي، واحتكامهم إلى سياسات واحدة، قد تكون تقشفية أحيانا وتوسعية أحيانا أخرى، ولو أن هذه الجوانب كلها تخفت في الدولة الريعية التي لا تعتمد على الضرائب في نفقاتها العامة.

ومع جميع هذه التبريرات يبدو أن المنظومة الشرعية في الريع الطبيعي لن

---

(1) **المرجع السابق**، ج2، ص453-454.

تتحمل تصوّرا يقضي بإعطاء الدول الاستعمارية الحق في توزيع الريع الطبيعي بين المسلمين برسم حدود اعتباطية، فمن الذي منع مثلا قاطني دولة تونس من الاستفادة من ريع الثروات الباطنية الضخمة التي تحيط بهم في صحراء الجزائر وليبيا؟ ومن الذي حجز سكان الأردن واليمن مثلا من أن يغتنموا من ريع الثروات النفطية الضخمة في الجزيرة العربية التي لا تفصلهم عنها إلا حدود وهمية؟ ولعل ما سيخفّف من وطأة هذا الخلل هو الدور الذي ينبغي أن تقوم به منظمة التعاون الإسلامي، بتفعيل مؤسساتها التكافلية والإنمائية.

ولكن ما ينبغي استحضاره في النهاية أن الثروة الأعظم للأمم هي الثروة البشرية، فهي أغلى من كل ريع طبيعي وأنفس منه وأدوم، ووضعية الدول حاليا في مقياس الرخاء والنمو يثبت أولوية الثروة البشرية على أي ثروة أخرى، بل قد يكون الريع الطبيعي وبالا على الأمة وتطوّرها ورخائها واستقراها وحيوية شعبها إن لم يتمّ سياسته سياسةً حكيمة[1].

يتبين لنا في ختام هذه المسألة أن أحكام التشريع الإسلامي في ترسيخ الملكية العامة، والتفريق بين ملكية الدولة وملكية الأمة، وضبط سياسة ملكية الأراضي، واستغلال الثروات الطبيعية -تصبّ جميعا في تحقيق التوازن الاجتماعي ومنع التفاوت الحادّ في الثروة، وتسهم في توسيع موارد بيت المال، ليتنسى للدولة الاضطلاع بدورها الحيوي في عملية إعادة التوزيع إلى جنب آلية الزكاة.

---

(1) ينظر: مايكل روس، **نقمة النفط**، ترجمة: محمد هيثم نشواتي، (قطر: منتدى العلاقات الدولية العربية والدولية، ط1، 2014)، ص27. والكتاب خصصه مؤلفه لبيان الآثار السياسية والاقتصادية والاجتماعية السلبية لثروة النفط، وجمع بياناته من مئة وسبعين بلدا، واستند إلى بيانات امتدت إلى حوالي خمسين عاما.

الفصل العاشر: الزكاة ودورها في تحقيق العدالة الاجتماعية

تعتبر الزكاة جزءا من أجزاء منظومةٍ إسلامية متكاملة لعلاج آفة الفقر والتفاوت الحادّ في توزيع الثروة في المجتمع، ابتداء من تصوراتٍ كونية سليمة عن الحياة والمصير والحرية والمسؤولية والفرد والمجتمع، وتنظيمٍ عادل للسوق، قائمٍ على الاقتصاد الحقيقي والمشاركة والإبداع والتنمية والبعد عن الربا والاحتكار، مع مشاركة تكافلية فعّالة من المجتمع، وتنظيم رحماني مستقر للأسرة، ونظام خاص للنفقات والميراث فيها، لتأتي الزكاة ضمن هذه الخارطة لتسهم في تحقيق مقصد العدالة الاجتماعية وإعادة توزيع الثروة في المجتمع.

فإن كان بإمكان الزكاة منفردةً أن تكون علاجا للفقر المدقع، فإنها لن تتمكن من تحقيق عدالة اجتماعية شاملة على التصور الإسلامي، والتقليص من فوارق الثروة الحادّة، من غير تضافر المنظومة كلها، فلا يمكن للزكاة لوحدها أن تجلب البركة لمجتمع مادي أناني، مقطَّعِ الأوصال الأسرية والاجتماعية، والغٍ في المحق الربوي؟

وإنّ قَصْر البحث في مقاصد الزكاة على علاج مشكلة الفقر تقزيمٌ لدورها الاجتماعي وفلسفتها، وعدم مجاراة للأفق الرحب الذي تناولها به فقهاء الإسلام المتقدمون، فالزكاة أداة تبدأ من معالجة الفقر ولا تتوقف عنده، بل تعمل على التغيير الهيكلي للمجتمع، وتقريب الطبقات الاجتماعية، والرفع من حجم الفرص السياسية والاقتصادية للطبقات الأقل ملاءة في المجتمع، وتناولُنا لموضوع الزكاة في بحثنا هذا يُعنى أساسا بهذا البُعد.

وبين علاج آفة الفقر وتحقيق العدالة الاجتماعية علاقة وطيدة، فالأول شرط للثاني ومقدمة له، كما أن الثاني شرط لاستئصال الأول، لأن الاستقطاب الحادّ يؤدي في النهاية إلى استدامة الفقر، فهناك علاقة طردية موجبة بين التفاوت الحاد في الثروة ووجود الفقر، وهذه العلاقة يمكن تفسيرها من عدة جهات: فالاستقطاب يؤدّي إلى

تكديس عوائد الاقتصاد في الطبقة الأعلى من الهرم، وبالتالي تعريض الطبقات الدنيا لخطر الفقر، كما أن للتفاوت الحاد تأثيرا سلبيا على النمو، وبالتالي تقليل الموارد العامة للمجتمع التي يمكن أن تكون وسيلة لمعالجة الفقر[1].

وإسهام الزكاة في تحقيق العدالة الاجتماعية يظهر في خصائصها التشريعية المتعلقة بالجباية والإنفاق. ومن خلال الاطلاع على نصوص تشريع الزكاة وعلى جانب من التراث الفقهي الإسلامي في الموضوع يظهر لنا أن الزكاة تسهم في تحقيق العدالة الاجتماعية من جهتين؛ من جهة عدالة جبايتها ووسطيتها، ومن جهة حكمة توزيعها واختيار أولويات التخصيص وكيفياته، بما يحقق الرفاه والتوازن الاجتماعي، مع الموازنة بين العدالة والكفاءة بما يحفظ حافز العمل والإبداع والنمو الاقتصادي.

أولا: الزكاة وعدالة الجباية

شُرعت الزكاة في جميع الأديان السماوية، ولكنها تتميز في الإسلام عن الأديان السابقة بأنها ليست مجرد إحسانٍ وتفضّلٍ من الأغنياء، وإنما هي حقّ ثابت للفقراء وركن من أركان الدين[2]، يكفر جاحدُها بعد قيام حجة تشريعها عليه، وهي في الإسلام حقّ معلوم القدر والنصاب والشروط والمستحقّين، وتعمل الدولة على تحصيلها وتعزِّر مانعها.

والزكاة: تمليكٌ بنيةٍ لمالٍ مخصوص لشخص مخصوص، واجب على كل حرٍّ

(1) Quentin Wodon and Shlomo Yitzhaki, “Inequality and Social Welfare”. In: Jeni Klugman, *A Sourcebook for Poverty Reduction Strategies* (Washington: The World Bank. 2002). Vol. 1, p77.

(2) القرضاوي، **فقه الزكاة**، ص86-87.

مسلم[1]، مالكٍ لنصاب حال عليه الحول، فارغٍ من الدين وزائد على حاجته الأصلية. وأصل وجوبها الكتاب والسنة، وأجمعت الأمة على ذلك[2].

والأصناف الزكوية المتفق عليها بين أهل العلم هي الذهب والفضة من غير الحلي، وعروض التجارة، وثلاثة أصناف من الحيوان: الإبل والبقر والغنم، وأربعة أصناف من الحبوب و الثمر: الحنطة والشعير، و التمر والزبيب، واختلفوا فيما سوى ذلك[3]، ومن الواضح أن مجال اتفاقهم هذا يأتي على أغلب الثروة بالمقياس الحديث.

والطبيعة القانونية للزكاة تجمع بين ضريبة رأس المال كما في الثروة الحيوانية والتجارية، وضريبة الدخل كما في زكاة المحاصيل الزراعية والمستغلات[4]، فراعى التشريع بذلك تحفيز رأس المال للاستثمار وعدم إنهاكه وتذويبه، ففُرضت على المال النامي في أصله، وعلى المال الثابت في دخله.

وللزكاة طبيعة خاصة تختلف عن الأنظمة الضريبية، فهي بداية فريضة دينية، تستمد مشروعيتها من إيمان المرء، وبانسجامها مع عقيدته وتصوره للحياة والمصير، فلا تنقطع بانقطاع الدولة أو رغبة الحاكم عن جبايتها، لأنها مسؤولية الأمة الإسلامية

---

(1) اعتبر الجمهور أن الزكاة عبادة مالية تجب في مال المسلم بالغا كان أم صبيا، أما الحنفية فاشترطوا البلوغ لاعتبارهم الزكاة عبادة تكليفية محضة، ولا تجب على المسلم حتى يبلغ. ينظر: حسن بن عمار بن علي الشرنبلالي، **مراقي الفلاح شرح متن نور الإيضاح** (المكتبة العصرية، ط1، 1425هـ/2005م)، ص271.

(2) **المرجع السابق**، ص271. الحطاب، **مواهب الجليل**، ج2، ص255. الرملي، **نهاية المحتاج**، ج3، ص43. المرداوي، **الإنصاف**، ج3، ص3). عبد الله بن حميد السالمي، **معارج الآمال على مدارج الكمال**، تحقيق: سليمان بابزيز وإبراهيم بولرواح وداود بابزيز وحمزة السالمي (بدية: مكتبة الإمام السالمي، ط1، 2010م)، ج7ص10.

(3) ابن رشد، **بداية المجتهد**، ج2، ص11. السالمي، **المعارج**، ج7، ص92.

(4) قطب إبراهيم، **النظم المالية**، ص61.

ما دامت موجودة، وما الإمام إلا نائب عنها، وتخلّف النائب عن المسؤولية لا يعفي المسؤول الأصلي، وهي في النهاية ترجع للمزكِّين بالفائدة النفسية والروحية العظيمة ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾[1]، فهي طهارة للنفس من الجشع، لأن الجشع -كما يصوره الرازي- كدائرة مغلقة؛ فإن لجمع المال لذة، ومهما ازداد الإنسان في جمع المال ازدادت قدرته على تحصيل تلك اللذة وتعظيمها، فيعْلَق في دائرة مغلقة من المادية اللامتنهية، فتأتي شريعة الزكاة وتلزمه بـ"صرف طائفة من تلك الأموال إلى الإنفاق في طلب مرضاة الله تعالى، ليصرف النفس عن ذلك الطريق الظلماتي الذي لا آخر له"[2].

والزكاة تتميز عن الضريبة في ثباتها في النسب والمصارف والشروط، لا تتقلب بتقلّب الحكم السياسي وأيديولوجيته الفكرية، كما أن موارد الزكاة لا تختلط بالمال العام الموجّه للمشاريع العامة والتي يستفيد منها الأغنياء والفقراء، وإنما لها مصارف خاصة تتعلق مباشرة بردم الهوة بين طبقات المجتمع وتحقيق العدالة الاجتماعية[3]، ولتشريع الزكاة حِكمٌ أخرى بالنسبة للمزكِّي والمتلقِّي وللمجتمع عموما، سنجلّيها بشكل أوسع عند الكلام عن فلسفة توزيعها، ودورها في تحقيق التوازن الاجتماعي.

أما من ناحية منهجية الجباية فإننا نلحظ تحقيق مقصد التوازن الاجتماعي

---

(1) سورة **التوبة**، الآية 103.

(2) الرازي، **التفسير الكبير**، ج16، ص78.

(3) العبادي، **الملكية**، ج3، ص75. القرضاوي، **فقه الزكاة**، ص997-1003. وجمهور الفقهاء يَقصرون مصرف "في سبيل الله" على الجهاد والغزو، ينظر: الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج2، ص46، 612. البهوتي، **كشاف القناع**، ج2، ص283. يحيى بن شرف أبو زكريا النووي، **روضة الطالبين وعمدة المفتين** (بيروت: المكتب الإسلامي، ط2، 1405هـ)، ج2، ص326. محمد بن محمد ابن عرفة، **المختصر الفقهي**، تحقيق: حافظ عبد الرحمن محمد خير (دبي: مؤسسة خلف أحمد الحبتور، ط1، 1435هـ/2014م)، ج2، ص36. اطفيش، **شرح النيل**، ج3، ص235، 249.

حاضرا كذلك، فشروط الوجوب حرصت على أن لا تتحول الزكاة إلى آلية لتحويل الفقر من طبقة لأخرى، ولا إلى آلية لزعزعة الاقتصاد وخنق النمو فتؤدي إلى التسوية بين الناس في الفقر! ولهذا كانت شروطها وأحكامها بتصميم معجز، فالنصاب والمقدار الواجب والحول واشتراط النماء جميعها تتضافر لتجعل من الزكاة منارة عدل للجميع باختلاف مستوياتهم الاجتماعية.

ولقد ذهب جمهور العلماء على أن علّة الأموال الزكوية هي النماء، وخرج بذلك ما اتُّخِذ للقنية والاستعمال الشخصي والدَّين الميؤوس منه والمال الضمار[1]، فتبقى الزكاة واجبة في الأموال "المرصدة للنماء، إما بنفسها وإما بالعمل فيها"[2]، كما أن شرط النّماء أسقط الزكاة عن رؤوس الأموال الثابتة التي لا تنمو بذاتها وفرضها في دخلها وغلّتها.

واشتراط النماء في المال لا يكفي وحده لضمان تجدّد رأس المال وعدم استهلاك أصله بالزكاة، ولذلك اشتُرِط الحول والنصاب، فالنصاب للحفاظ دوما على قدر أدنى من رأس المال للنماء، والحول هي المدة الكافية لاستنماء ذلك المال لأن "الحول مشتمل على الفصول الأربعة التي لها تأثير في النّماء بالدور والنسل وزيادة القيمة، وبتفاوت الرغبات في شراء ما يناسب كل فصل، فصار الحول شرطا وتجدّده تجددا للنماء"[3].

وبما أن إنماء المال ملحوظ في علّة الأموال الزكوية فإن الجهد المبذول عليه مَرعيٌّ كذلك، فكان المقدار الواجب أداؤه متفقا مع كمية الجهد البشري المنفق على الإنماء، فالمقدار الواجب على ما سقت السماء ضعف ما سُقي بالري البشري، وما وجب على أموال التجارة أقل من ذلك لحاجته إلى جهد أكبر وحرص مستمر طوال

---

(1) ابن الهمام، **فتح القدير**، ج2، ص155. القرضاوي، **فقه الزكاة**، ص141.

(2) الفراء، **الأحكام السلطانية**، ص115.

(3) الحاج، **التقرير والتحبير**، ج3، ص208.

الحول، وأكبر من ذلك كله المقدار الواجب على الركاز لأن "كلفَة تحصيله أقل من غيره، ولم يحتج إلى أكثر من استخراجه فكان الواجب فيه ضعف ذلك وهو الخمس "[1].

وبهذا الضبط المتوازن فلا اعتبار لاعتراض من اعترض على ضرائب رأس المال بأنها تأكل أصل الاستثمارات[2]، بل إن الزكاة تعمل على تحفيز تنمية رأس المال، إذ الشرع لم ينظر للنّماء الفعلي فقط وإنما اعتبر النماء الحكمي كذلك، فلا تقتصر الزكاة على المال النامي بالفعل وإنما على كل مال من شأنه النماء ولو كان مكتَنَزا، وفي هذا دفع للأموال للاستثمار.

وإضافة لتحقيق هذه الشروط للعدالة في المزكِّين فإنها تعمل على تيسير أدائها وعدم التهرّب منها، فشرط النماء والحول والنصاب تعني أن الإنسان لا يخرج الزكاة إلا من الفائض عن حاجاته الأساسية، وهذا الفائض ذو نفع حقير بالنسبة للغني الذي ضمن حاجاته الضرورية والحاجية، وفي الوقت نفسه ذو نفع عال للمحتاج إليه، فترتفع بذلك محصلة السعادة في المجتمع، فسعادة الفقير هي في تلبية حاجاته العينية، وسعادة الغني في تلبية احتياجاته النفسية والروحية، فكمال النفس في "الشفقة على خلق الله، فأوجب الله الزكاة ليحصل لجوهر الروح هذا الكمال، وهو اتصافه بكونه محسنا إلى الخلق ساعيا في إيصال الخيرات إليهم دافعا للآفات عنهم "[3].

ولقد استشكل بعض المعاصرين ضيق وعاء الزكاة عن تحقيق أهدافها

---

(1) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر ابن القيم، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: طه عبد الرءوف سعد (بيروت: دار الجيل، ط1، 1973م)، ج3، ص333.

(2) Qureshi, *Islam and the Theory of Interest*, p40.

(3) لرازي، **التفسير الكبير**، ج16، ص78.

الاجتماعية[1]، ولا أراه إشكالا معتبرا لثلاثة أسباب: أولا أن النمط الرأسمالي للاقتصاد المعاصر وجّه أغلب العمل الزراعي والحيواني إلى التجارة وتعظيم الأرباح، وهذا يعني دخول جميع الأصناف الحيوانية والنباتية المعدّة للاسترباح في زكاة التجارة، ولا أظن أنه يوجد من يربي آلاف رؤوس الحيوانات، أو يزرع مئات الهكتارات ليدّخرها لنفسه كأموال مكتنزة! كما كان متصورا في القديم، لهذا لا يرى الباحث داعيا للبحث عن أدلة لتقوية القول بدخول محاصيل الخضروات مثلا في زكاة الزراعة، كما أن في اقتصار الشارع على المحاصيل القابلة للاكتناز حكمة بالغة، فالمحصول الزراعي إما أن يُستهلَك أو يُكتنَز أو يباع أو يُتصدّق به أو تأكله الآفة، فكانت الزكاة على ما كان قابلا للكنز والادخار، وغيره إن بيع كانت زكاته زكاة تجارة.

والسبب الثاني أن الشريعة راعت في النصاب أن يكون متدنّيا لا يزيد عن قوت عام تقريبا، وهذا يوسع من قاعدة المزكِّين، ويزيد من حجم الوعاء الزّكوي، والأمر الأخير أن الزكاة لها مصارفها الخاصة والمتعلقة أساسا بتحقيق العدالة الاجتماعية، أما نفقات الدولة الأخرى فمواردها من غير الزكاة.

فنفقات الدولة ومصالحها لا يُصرف عليها من الزكاة[2]، وإنما لها مواردها الخاصة من الفيء وإيرادات الملكية العامة، وإن لم تكف تلك الموارد فللإمام أن يفرض على الأغنياء ضريبة بالعدل، بالقدر الذي يقيم بها فروض الكفاية ومصالح

---

(1) القرضاوي، **فقه الزكاة**، ص 148. محمد أنس الزرقا، "نظم التوزيع". منصور، **عدالة التوزيع**، ص238. وينظر كذلك:

Kuran, *Islam and Mammon*, p109-111. Al-Jarhi. and Zarqa, “Redistributive justice”, p49.

(2) أبو يوسف، **الخراج**، ص93.

الناس، ويحفظ نظام الدولة[1]، ولقد بيّن الجويني بأسلوبه البليغ وأدلته العقلية والنقلية الوافية جواز فرض الضرائب لأجل سدّ نفقات الدولة، مع مراعاة العدل في التوظيف، والنزاهة والاقتصاد في الإنفاق، وأصّل ذلك بواجب إقامة فروض الكفاية على الأمة، وأن الإمام مجرد نائب في أدائها، وحتى بعدم وجوده تبقى تلك الفروض على عاتق الأمة[2].

كما لا يجد الباحث أساسا متينا لاستشكال ضيق وعاء الزكاة دون تقديم بحوث إحصائية تحاكي الوضع الذي يزكّي فيه جميع أفراد الدولة أموالهم، للتقرير بعد ذلك حول كفايتها وعدمه، وكذلك الاهتمام قبل ذلك بطرق تحصيلها، ووسائل رفع الوعي الديني لدى الناس، وفوق ذلك كله بنزاهة التعامل مع المال العام، فالتاريخ يعرض علينا نموذجا توفرت فيه تلك الشروط ففاضت وفرة وبركة الزكاة على الأمة، وهو ما حصل في عهد عمر بن عبد العزيز[3].

---

(1) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل**، تحقيق: حمد الكبيسي (بغداد: مطبعة الإرشاد، ط1، 1390هـ/1971م)، ص236-243. النووي، **روضة الطالبين**، ج2، ص321. أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **مجموع الفتاوى**، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم (المدينة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط1، 1416هـ/1995م)، ج7، ص316. الشاطبي، **الاعتصام**، ج2، ص619. السالمي، **المعارج**، ج7، ص512. القرضاوي، **فقه الزكاة**، ص 1056. العبادي، **الملكية**، 340/2.

(2) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم**، تحقيق: عبد العظيم الديب (مكتبة إمام الحرمين، ط2، 1401هـ)، ص 282-286.

(3) فعن عمر بن أسيد قال: إنما ولي عمر بن عبد العزيز سنتين ونصفا: ثلاثين شهرا، ووالله ما مات عمر حتى جعل الرجل يأتينا بالمال العظيم فيقولون اجعلوا هذا حيث ترون في الفقراء، فما يبرح حتى يرجع بماله يتذكر من يضعه فيهم فلا يجده فيرجع به، فقد أغنى عمرُ الناس. أحمد بن الحسين بن علي البيهقي،

ولعل ما يسهم كذلك في توسيع وعاء الزكاة هو رفع الوعي بمخاطر الاستهلاك الترفي الإسرافي والتبذيري، لأن ذلك يكون على حساب حصيلة الزكاة، ولحِكمةٍ ما جمع الله تعالى في آية واحدة بين إتيان المسكين حقه والنهي عن التبذير: ﴿وَآتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا﴾[1]، والاستهلاك بإسراف –كما يعرّفه الصدر– هو تجاوز مستوى الرخاء العام بحدّة، وهو أمر نسبي يختلف من مجتمع لآخر، أما التبذير فهو الإنفاق بسفه في غير منفعة معتبرة[2].

وهذا الأمر أكثر إلحاحا في المراحل الأولى للتنمية في البلاد، فلا بد من تقليص الإنفاق التبذيري للحدّ الأقصى لتشجيع الادخار والاستثمار، وتقليص الإنفاق التبذيري لا يكون إلا عبر مصفاة أخلاقية تراعي الأولويات[3]، وهنا تأتي ضرورة التأسيس الفكري التصوري للنظرية الإسلامية للعدالة الاجتماعية في الأمة.

وقد اعتبرنا الزكاة ضمن السياسية المالية لأنه لا يكفي إحكام خصائصها التشريعية لتحقّق أهدافها مالم يرافق ذلك حكمة في إدارتها، وعدل ونزاهة في جبايتها وتصريفها، وإلا أمكن أن تكون سببا للفساد وتأثيل الثروة، ومدعاة للكسل وقتل حافز العمل، ولا نغفل –في المقابل– عن إشكالية هيمنة السلطة على موارد الأمة إن استأثرت كذلك بتصريف مورد الزكاة، وخطر إمكان تذرعها بذلك للتسلّط على المجتمع، فكيف عالج الفقه الإسلامي هذه النقطة؟

أولا: نجد أن ضبط شروط الجباية ونسبها وحصر مصارف الزكاة من قبل

دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1405هـ)، ج6، ص493. وجوّد سنده ابن حجر: أحمد بن علي أبو الفضل بن حجر، **فتح الباري شرح صحيح البخاري** (بيروت: دار المعرفة، 1379هـ)، ج13، ص83.

(1) سورة **الإسراء**، الآية 26.

(2) الصدر، **الإسلام يقود الحياة**،، ص114.

(3) شابرا، **الإسلام والتحدي الاقتصادي**، ص217.

الشريعة يقلّل من احتمالات انتهاك أموال الزكاة، ويؤكّد هذا الأمر السياقُ القرآني لآية مصارف الزكاة، **﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ فَإِنْ أُعْطُوا مِنْهَا رَضُوا وَإِنْ لَمْ يُعْطَوْا مِنْهَا إِذَا هُمْ يَسْخَطُونَ. وَلَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا مَا آتَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ سَيُؤْتِينَا اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَرَسُولُهُ إِنَّا إِلَى اللَّهِ رَاغِبُونَ. إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾**[1]، فقد كان المنافقون قبل نزول آية مصارف الزكاة يعيبون قسمة الرسول ﷺ إن لم يُعطَوا منها[2]، فإن كان الهوى يدفع بالإنسان ليعيب قسمة أعدل الخلق، فماذا يمكن للهوى أن يفعل لو تُركت الزكاة دون ضبط بالنص الشرعي لما يستقبل من القرون المديدة؟

وقد اتفقت المذاهب الإسلامية جميعا أنه إذا طلب الإمام العادل الزكاة وجب إعطاؤها له، كما اتفقوا أنه لو لم يطلبها لم تسقط عنهم، واختلفوا فيما بعد ذلك، فذهب الشافعي في الجديد والجعفرية والحنبلية إلى جواز أن يدفع المسلم زكاة أمواله بنفسه في مصارفها، ولو أنه يستحب له دفع أمواله الظاهرة -الزروع والأنعام- للإمام إن كان عادلا، وذهب مالك وأبوحنيفة والإباضية إلى وجوب دفع الأموال الظاهرة للإمام إن كان عادلا، أما الباطنة -النقدان وعروض التجارة- فيجوز أن يصرفها بنفسه[3].

والتفريق بين الأموال الظاهرة والباطنة يتناسب مع مبدأ الاقتصاد في جباية الضرائب، والقاضي بضرورة تحصيل الضريبة بأقل تكلفة ممكنة، إذ إن تحصيل

---

(1) سورة **التوبة**، الآية 58-60.

(2) إسماعيل بن عمر ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**. تحقيق: سامي بن محمد سلامة(دار طيبة، ط2، 1420هـ/1999م)، ج4، ص164.

(3) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص 316. الفراء، **الأحكام السلطانية**، ص115. العبادي، **الملكية**، ج3، ص66. القرضاوي، **فقه الزكاة**، ص 766. اطفيش، **شرح النيل**، ج3، ص238.

الضرائب الباطنة يستدعي عملا تدقيقيا مكلفا، كما أن هذا التقسيم يساعد على نجاعة صرفها، فالإنسان أعلم من الدولة بحال أقربيه، فتُرك له جزء من زكاته ليصرفها بنفسه، كما أن ذلك سيعمل على تقوية جبهة المجتمع المدني، فالأجدى أن تتكامل جهود الدولة مع المجتمع على إدراة الزكاة، بما يحقق مقاصدها، وتجارب مكافحة الفقر في العالم أثبتت أنه لا يمكن النجاح في هذه المهمة من غير تعاون جميع أطراف المجتمع: السلطة والمجتمع والقطاع الاقتصادي الخاص[1]، فكيف بتحقيق مقاصد أكثر طموحا من ذلك.

ثانيا: الزكاة ودورها في التوازن الاجتماعي ورفاه الأفراد

لا يقتصر عمل آلية الزكاة على إطعام الجوعى وإيواء المشردين، وإنما تعمل على التأثير في هيكلة المجتمع، وتقريب الهوة بين طبقاته، وتحفظ لأفراد المجتمع كرامتهم، وتحميهم من الشعور بالاغتراب عن المجتمع والإقصاء منه والشعور بالدونية والمنقصة، ليكون مجتمعا مرصوصا متماسكا، ينصر أفراده بعضهم بعضا في المعروف، كما وصفهم الله تعالى﴿**وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ**﴾[2]، وجسدا واحدا متكاملا متآزرا كما وصفهم الرسول الأكرم ﷺ: "مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادِّهِمْ وَتَرَاحُمِهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ مَثَلُ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الْجَسَدِ بِالسَّهَرِ وَالْحُمَّى "[3].

---

(1) Jeni Klugman. *A Sourcebook for Poverty Reduction Strategies* (Washington: The World Bank. 2002). Vol. 1, p2.

(2) سورة **التوبة**، الآية 71.

(3) أخرجه البخاري من حديث النعمان بن البشير مرفوعا في كِتَابُ الأَدَبِ بَابُ رَحْمَةِ النَّاسِ وَالبَهَائِمِ، الحديث رقم: 6011. ومسلم في كتاب الْبِرِّ وَالصِّلَةِ وَالْآدَابِ، بَابُ تَرَاحُمِ الْمُؤْمِنِينَ وَتَعَاطُفِهِمْ وَتَعَاضُدِهِمْ، حديث رقم: 2586.

ولا ريب أن هذا الهدف السامي لا يتحقق بمجرد نظامٍ لتحويل المعونات من الأغنياء للفقراء، لتلبية ضروراتهم وتهدئتهم كي لا يقتحموا قصورهم! مع الحفاظ على هوة التفاوت واتساعها، وقد بيّنت دراسات جادّة كيف يمكن للعمل الخيري غير المدروس أن يؤدي إلى مفاقمة مشكلات العدالة الاجتماعية[1]، لهذا حرص فقه الزكاة على ما يحقق كرامة الإنسان قبل إشباع بطنه، وتسعى الشريعة إلى أن يكون المؤمنون جميعهم من الأغنياء الذين هم للزكاة فاعلون **﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ. الَّذِينَ هُمْ فِي صَلاَتِهِمْ خَاشِعُونَ. وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ. وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ﴾**[2]، فكما أن الزكاة نماء وزيادة للمال، فهي نماء ورفعة للمستحقين كما أشار بعض الفقهاء[3]، فهي تنمية للفقير اجتماعيا ونفسيا وماديا.

ولا ريب أن تسوية الناس بعضهم ببعض أمر يخالف الفطرة، ويناقض مبدأ التسخير والتعاون، كما أن اختلاف القدرات والصفات الشخصية هي حقيقة كونية، وهذا يعني فطرية وجود حدٍّ من التفاوت، ولكنها تفاوتات في مستوى الدخل لا في مستوى الكرامة، وتفاوتات لا تصل حد التناقض[4].

وسنبين آلية عمل الزكاة على تحقيق هذه المقاصد الاجتماعية من خلال نقطتين: أولا: ببيان التصور الشرعي لحد الكفاية الذي ينبغي أن يعيشه أفراد المجتمع الإسلامي، ثم ندلف إلى الحديث عن تحقيق بُعد الكرامة الإنسانية.

---

(1) Dasgupta, I., & Kanbur, R. (2009). “Does philanthropy reduce inequality?”, *The Journal of Economic Inequality*, 9(1).

(2) سورة **المؤمنون**، الآية 1-5.

(3) المرداوي، **الإنصاف**، ج3، ص3.

(4) الصدر، **اقتصادنا**، ص669.

1- التأثير الهيكلي للزكاة في المجتمع

حدّد الله تعالى للزكاة ثمانية مصارف: **﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾**[1]، نجد لخمسة منهم علاقة مباشرة بتشكيل التركيبة الطبقية للمجتمع وهم: الفقراء والمساكين والعبيد والغارمون وابن السبيل، وبعضهم لهم حالة مزمنة متأصلة، وبعضهم يمرون بحالة اضطرارية كالغارمين وابن السبيل، أما مصرف العاملين فتأكيد على أهمية إدارة هذا التوزيع والاجتهاد في هندسته لتحقق الزكاة مقصدها.

وأول ما يسترعي انتباهنا في الآية هو الجمع بين الفقراء والمساكين، فإن كانت الآية مستهلَّة بالحصر، وأتت ردّا على طمع المنافقين في الزكاة، فإن أي مصرف يُذكَر فيها مقصود لذاته ولحكمة ربانية دقيقة، ولستُ أقبل هنا ما قرّره بعض الفقهاء من أنه لا ثمرة فقهية في موضوع الزكاة من الجمع بين اللفظين[2]، كما لم أجد اهتماما من المفسرين باستكناه الحكمة من ذلك، إلا ما ذكره الرازي عن الجبائي بأنه ""تعالى ذكرهم باسمين لتوكيد أمرهم في الصدقات، لأنهم هم الأصول في الأصناف الثمانية، وأيضا الفائدة فيه أن يصرف إليهم من الصدقات سهمان لا كسائرهم"[3]، وفيه تأكيد للوزن القيمي لمصرف أصحاب الحاجة.

ولقد اختلفت المذاهب الإسلامية في التفريق بين الفقير والمسكين وأيهما أسوأ اختلافا كبيرا، ولكنني لم أجد اهتماما بقدر ذلك الاختلاف في بيان الحكمة من ذكرهما معا في الآية، إذ كان يكفي أن يذكر الله تعالى أقلّهما سوءا ليدخل الأسوء من باب الأولى في المصرف.

---

(1) سورة **التوبة**، الآية 60.

(2) القرضاوي، **فقه الزكاة**، ص 546.

(3) الرازي، **التفسير الكبير**، ج16، ص82.

والمتفق عليه بين جميع المذاهب على اختلاف تفسيرهم للفقير والمسكين أن من له دون حدّ الكفاية يحق له الحصول من الزكاة، وأقل حدّ للكفاية عند الجمهور هو كفاية سنة من مطعم وملبس ومسكن، وذهب الشافعية إلى كفاية العمر بتوفير مصدر دخل دائم[1]، واختلفوا بعد ذلك في أيهما أسوأ حالا، فيرى الحنفية أن المسكين أسوأ حالا من الفقير[2]، أما الإباضية والشافعية والحنابلة فيرون أن الفقير أسوأ حالا من المسكين[3]، يقول الشافعي: "الفقير والله أعلم من لا مال له ولا حرفة ... والمسكين من له مال أو حرفة لا تقع منه موقعا ولا تغنيه"[4]، وفي المالكية قول أنهما سواء ولا فرق بينهما[5]، وقولٌ أن المسكين أسوأ حالا[6].

وقريب من هذا يُفرَّق في الدراسات الاقتصادية والاجتماعية بين الفقر المدقع (Absolute poverty) والفقر النسبي (Relative poverty)، على أن الأول هو فـَقْد المتطلبات الضرورية للعيش من مأكل وملبس ومأوى، لوجود إعاقة مزمنة مانعة من العمل، أو أطفال وشيوخ من غير عائل، أما الفقر المعتدل فهو عدم كفاية الدخل لمتطلبات الحياة الكريمة المقبولة اجتماعيا[7]، فيكون المسكين عند الجمهور هو الفقير

---

(1) القرضاوي، **فقه الزكاة**، ص547.

(2) ابن عابدين، **الحاشية**، ج2، ص339.

(3) السالمي، **المعارج**، ج7، ص534. الشافعي، **الأم**، ج2، ص77. علي بن محمد الماوردي، **الحاوي في فقه الشافعي** (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1414هـ/1994م)، ج8، ص270. النووي، **المجموع**، ج6، ص195. ابن قدامة، **المغني**، ج6، ص469.

(4) الشافعي، **الأم**، ج2، ص77.

(5) ابن عبد البر، **الكافي**، ج1، ص326. إبراهيم بن محمد بن مفلح، **المبدع شرح المقنع** (المكتب الإسلامي، د.ط، د.ت)، ج2، ص403.

(6) الخرشي، **شرح مختصر خليل**، ج2، ص212.

(7) Paulette Dieterlen, *Poverty: A Philosophical Approach* (New York: Rodobi. 2005), p19-20, 22. Klugman, *A Sourcebook*, p13,33.

فقرا نسبيا.

واستدل كل فريق بأدلة متعددة، ولعل أقواها -في رأيي- أن ترتيب الآية يرجّح أن يكون الفقير أسوأ حالا، وابتدأت به الآية لأنه الأَولى بالزكاة، وأضيف إلى ما ذكره أنصار هذا الاختيار دليلا آخر وهو أننا نجد أن جميع آيات الكفارات اقتصرت على ذكر المساكين، وفي ذلك إشارة إلى استحقاق جميع من به حاجة إما بالنص أو من طريق قياس الأولى، ومهما يكن أيهما أسوأ حالا فإن ذكرهما معا فيه حكمة لا تتعلق بترجيح ذلك.

ويبدو لي –والله أعلم- أن الحكمة هو الإشارة إلى أن الزكاة ترفع الإنسان من حال إلى حال، من سيء لأحسن حتى ينتفي عنه وصف الفقر والمسكنة، ثم تستمر في تقريب الهوة بين الطبقات، لأنها فريضة دائمة لا تنقطع، وهي عملية ديناميكية مستمرة، ليس القصد منها أن يبقى المرء دوما فقيرا يطعمه المجتمع من الزكاة.

ولقد كان فقهاء الإسلام على وعي كامل بأن الزكاة وسيلة للهندسة الاجتماعية، ويظهر ذلك جليا في نقاشاتهم حول حد الكفاية وحجم ما يعطى للفقير والمسكين من الزكاة، ورفضوا تماما فكرة أن يكون الفقير عالة على المجتمع بشكل مستمر، أو أن يُقتَصر على ما يقيم مهجته فقط، وإنما كانت غاية بحوثهم الرقي بأفراد المجتمع، يقول الغزالي: "ولا شك في أن رد كافة الناس إلى قدر الضرورة أو الحاجة أو الحشيش والصيد، مخرِّب للدنيا أولا وللدين بواسطة الدنيا ثانيا"[1].

ويقرِّر الصدر بأن غاية الزكاة ليست سدّ حاجة الفقير فحسب، وإنما الرفع به إلى المستوى العام للمعيشة التي يتمتع بها غير الفقراء في المجتمع، ولذلك لم يعط الشرع للفقر معنى ثابتا، وإنما قصد لإغناء الناس وتمكينهم من حياة تتناسب مع المعيشة العامة للمجتمع، تحقيقا لمقصد التوازن الاجتماعي[2].

---

(1) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج2، ص109.

(2) الصدر، **اقتصادنا**، ص675. الصدر، **الإسلام يقود الحياة**، ص45.

وقرّر الفقهاء أنه ما لم يبلغ الإنسان حدّ الكفاية فهو من مستحقي الزكاة، وحدّ الكفاية هو توفير ما يكفي الإنسان من مأكل وملبس ومسكن لائق[1]، ومما استدلوا به قوله ﷺ بأن الزكاة تحلّ لمستحقها حتى "يُصِيبَ قَوَامًا مِنْ عَيْشٍ - أَوْ قَالَ سَدَادًا مِنْ عَيْشٍ "[2]، ومعناه حتى يبلغ ما يسدّ به حاجته ويحقق حياة الكفاية[3]، ولقد بيّن الله تعالى أن توفير تلك الحاجات ينبغي أن يتفق مع المستوى الاجتماعي العام، فقال في بيان نوعية الطعام والكسوة الواجب أداؤهم في الكفارة: ﴿**مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ**﴾[4]، يعني من متوسط المعيشة[5].

فإن كان الواجب ضمان حدّ الكفاية فكم مدة هذا الضمان؟ اختلف أهل العلم في النّصاب الذي يعطى للفقير، بين قائل بكفاية العمر أو السنة[6]، وأوسع المذاهب في هذا الأمر هم الشافعية، وجمهورهم على أن الأصل تحقيق كفاية العمر الغالب،

---

(1) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص122. أبو يوسف، **الخراج**، ص80. يوسف القرضاوي، **مشكلة الفقر** (بيروت: مؤسسة الرسالة، دط، 1406هـ/1985م)، ص101. الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج4، ص38. ابن تيمية، **السياسة الشرعية**، ص32.

(2) أخرجه مسلم عن قبيصة الهلالي في كتاب الزكاة، باب مَنْ تَحِلُّ لَهُ الْمَسْأَلَةُ، الحديث رقم: 1044.

(3) النووي، **شرح صحيح مسلم**، ج7، ص133.

(4) سورة **المائدة**، الآية 89.

(5) الزمخشري، **الكشاف**، ج1، ص673.

(6) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، **نهاية المطلب في دراية المذهب**، تحقيق: عبد العظيم محمود الدّيب (جدة: دار المنهاج، ط1، 1428هـ/2007م)، ج11، ص545. عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي، **الإشراف على نكت مسائل الخلاف**، تحقيق: الحبيب بن طاهر (بيروت: دار ابن حزم، ط1، 1420هـ/1999م)، ج1، ص420). ابن عابدين، **الحاشية**، ج3، ص628. الحطاب، **مواهب الجليل**، ج2، ص343. المرداوي، **الإنصاف**، ج3، ص218-219. السالمي، **المعارج** ، ج7، ص627. القرضاوي، **فقه الزكاة**، ص572-576.

فمن كان قادرا على الكسب والتجارة أُعطي مالا ليشتري به آلة العمل أو يتخذ منه رأس مال للتجارة، وإن كان غير قادر على الكسب خُصِّص له رأس مال يدرّ عليه، ولعله من الجميل هنا أن نسرد بعض نصوص الفقهاء الموسّعين لنقف مباشرة على هذا الأفق الوسيع في النظر إلى الزكاة ودورها في الرقي بالطبقات الأدنى للمجتمع، قبل أن يطلع على العالم ماركس بمئات السنين، يقول إمام الحرمين: "إن كان يحسن التجارة، ملّكناه مالاً يردُّ عليه التصرفُ فيه ما يكفيه... وإن لم يحسن التجارة فقد نقيم له قائماً يتَّجر له"[1]، ويقول ابن الرفعة: "المعتبر كفايته عاماً، أو كفايته مدة حياته؟ لأنّا إذا دفعنا له الآلة ورأس مال التجارة وثمن الضيعة كفيناه مؤنة عمره...، والمنصوص: اعتبار كفاية العمر الغالب كما قال في "البحر" و"الروضة"، وكلام الجمهور [من الشافعية] عليه"[2].

ولا ريب أن الخلاف هو عن الحدّ الأقصى، وإلا فإنه لا يتسير دوما إعطاء الجميع ذلك، لأن الأمر محكوم بوضعية الأمة من عدد الفقراء وكثرتهم، والمستوى المعيشي العام، ونجاعة إدارة الزكاة، وراجع إلى السياسة الاقتصادية الأنجع بتحقيق مقصد الحفاظ على كرامة الإنسان والسلم والعدالة الاجتماعية، والحفاظ على النمو الاقتصادي المستدام، ولكن مقصد تحقيق توازن اجتماعي وتقارب بين طبقات المجتمع وارد بوضوح في كلام الفقهاء، ويجب أن يستمر الفكر الإسلامي في النظرة للزكاة بهذا المنظور، ويسعى لتحقيقه بمختلف الآليات، وهنا يأتي أهمية دور مصرف العاملين، لأنه من دون وجود متفرغين لإدارة الزكاة فإنها لن تؤدي دورها المرجو منها.

ويوفر لنا العصر الحديث ثروة معرفية كبيرة للاستفادة منها في نجاعة إدارة

---

(1) الجويني، **نهاية المطلب**، ج11، ص545.

(2) أحمد بن محمد بن علي ابن الرفعة، **كفاية النبيه في شرح التنبيه**، تحقيق: مجدي محمد سرور باسلوم (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2009م)، ج6، ص152.

الزكاة، وقد تقدّمت كثيرا أبحاث العدالة الاجتماعية وأسباب الفقر والتفاوت في الثروة، وأصبحت أكثر تعقيدا في القرن الواحد والعشرين، ولم يعد الفقر ظاهرة اقتصادية بحتة، وإنما هو ظاهرة اجتماعية سياسية نفسية تربوية مركبة، وله دوائر مغلقة يصعب الفكاك منها دون سياسات متكاملة ناجعة.

وتعرِّف اللجنة الاقتصادية الأوروبية الفقر بأنه حالة الإنسان الذي تقصر به موارده الفكرية والمادية والاجتماعية عن بلوغ الحد الأدنى من نمط المعيشة المقبولة في مجتمعه[1]، وتعتمد اللجنة لقياس الفقر طريقتين: خط الفقر وفجوة الفقر، أما خط الفقر (Poverty Line) فيعبّر عن عتبة كلفة الحاجات الأساسية الأدنى التي يعيش بها الإنسان، ويعبَّر عنه أحيانا بعدد السعرات الحرارية، وتحت حدّ الفقر يكون الإنسان في فقر مدقع، وأما مؤشر فجوة الفقر أو عمق الفقر (Poverty Gap Index) فهو حاصل مجموع الفجوة بين إنفاق الأفراد تحت خط الفقر وكلفة عتبة الفقر مقسوما على عدد السكان، ومؤشر فجوة الفقر يعطي تصورا عن مدى حجم سوء ظاهرة الفقر، ولكنه مع ذلك لا يعبر بحقّ عن شدة التفاوت بين السكان، وفيه محاولات معاصرة للجمع بين هذه المؤشرات ومعامل Gini[2] الذي يقيس حدّة التفاوت في توزيع الثروة[3].

كما لا يزال الجدل في الوقت المعاصر قائما حول مدى نسبية الحاجات الإنسانية

---

(1) European Economic Community: “Council decision of 19 December 1984 on specific Community action to combat poverty”. *Official Journal*, L002. 1985:24–25. Retrieved from < http://tinyurl.com/4dw6p4k>.

(2) معامل Gini هو مؤشر إحصائي يقيس درجة التفاوت في الدخل في المجتمع، قيمته بين الصفر والواحد، حيث يمثل الصفر المساواة الكاملة في الدخول، فكل الأفراد يحصلون على الدخل نفسه، أما الواحد فيشير إلى التفاوت الأقصى، حيث يحصل فرد واحد على جميع الدخل في الدولة، والباقي لا يحصلون على شيء. ينظر:

Quentin and Yitzhaki, “Inequality and Social Welfare, p78.

(3) Dieterlen, *Poverty*, p28-30. Klugman, *A Sourcebook*,, p34-34. Noriyuki Takayama, "Poverty, Income Inequality, and Their Measures: Professor Sen's Axiomatic Approach Reconsidered", *Econometrica*. 47 (3), 1979. p747–759.

الأساسية، وما هو حد الطبيعة المطلقة لتلك الحاجات، وما حد الكفاية المقبول، واختلفت أنظار الباحثين لموضوع الحاجة ومستوياتها، ولعل أشهر إسهام في الموضوع هو الهرم التراتبي للحاجات الإنسانية الذي اقترحه أبراهام ماسلو، والقائم على خمسة مستويات؛ فتأتي الحاجات الفيزيولوجية في قاعدته؛ من أكل وشرب وهواء نقي، ثم تليه مرتبةٌ للأمن في الأسرة والمسكن والوطن، وبعده الحاجة للانتماء والترابط الاجتماعي، ثم تقدير الذات والثقة بالنفس، ومنتهاه تحقيق الذات بالفضيلة والإبداع، أما Doyal وGough فوضعا نموذجا آخر للحاجات الأساسية للإنسان يرتكز على أساسين: الصحة والاستقلالية، ويدعم الأساسَ الأول توفرُ جملة من الشروط منها: الأكل والشرب والمسكن والعمل، وبيئة خالية من المخاطر، ونسل آمن ورعاية صحية. ويدعم الأساس الثاني: أمان في الطفولة وأمان اقتصادي وتعليم كاف[1].

فنحن نلحظ في هذه الأبحاث الاهتمام بالبعدين: المادي والنفسي، الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، وهي ثروة بحثية معتبرة، يمكن أن تكون رفدا مهما لتحديث الدراسات المقاصدية في مجال مكافحة الفقر وتحقيق العدالة الاجتماعية، ولأجل هذا يرى الباحث أنه من تمام معنى مصرف العاملين أن تقام مراكز أبحاث اقتصادية وشرعية خاصة بأبحاث العدالة الاجتماعية والفقر، لتعمل على اختيار الطرق الأنجع لإدارة الزكاة بما يحقق مقاصد الشريعة منها.

2- ترسيخ الاحترام والكرامة الإنسانية

إن كان التشريع المالي الإسلامي مهتما بتحقيق الكفاية المادية للمستحقين، فما نصيب اهتمامه بالكرامة الإنسانية التي هي من صميم أبعاد العدالة الاجتماعية؟

لا ريب أن الفقه الإسلامي يستند في فروعه إلى مظلة تصورية أخلاقية، يعمل

---

(1) دالي، **الرفاه**، ص41-45.

وفقها ولا يناقض غاياتها، وهذا ما يعمل فنّ المقاصد على ترسيخه، كي تنتظم الفروع على وفق وجهة الأصول وغاياتها، ولما كان التكليف في الإسلام يقوم على المسؤولية الفردية وحرية الاختيار، فهذا يستدعي أن يسعى الإنسان ليعيش حرا مستقلا ماديا ليتحرر فكريا، ولن تتشوف الزكاة إلى غير ذلك المقصد، فهي آلية لتحرير الناس وتعزيز كرامتهم، وليست سياسة لتجذير تبعية فريق من الأمة لفريق آخر.

ولقد اهتم الشرع الحنيف بهذه المسألة الأخلاقية اهتماما بالغا، يقول تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى﴾**[1]، فالصدقة التي لا تتحلّى بحلّة الكرامة فغير مقبولة في الشرع، لهذا نهى الله تعالى عن الصدقة التي يخالطها المنّ والأذى، والمنّ هو تذكير المتصدَّق عليه بالنعمة، والأذى هو الإضرار اليسير كأن "يتكبر عليه لأجل العطاء، بله تعييره بالفقر"[2]، وهذا من الأذى النفسي الذي يجرح كرامة الإنسان ويذلّه، لهذا كانت القاعدة الأخلاقية المحكَّمة في هذا السياق: **﴿قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذًى وَاللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ﴾**[3]، فكرامة الإنسان وحاجاته النفسية مقدّمة على حاجاته العضوية.

والزكاة تعمل على تحقيق كرامة الإنسان من خلال حرصها على انتشال الإنسان من آفة الفقر والسلبية، إلى مرتبة الغنى والعطاء والإبداع، وقد حرص الفقهاء -كما بيّنا- على أن تبلغ الزكاة بالمستحقين درجة من الاستقلالية والكفاية، كما أن طبيعتها الواجبة تجعل المتقبِّل لها محسنا للمعطي بأن أعانه على أداء فريضته، فليست محض تفضّل وإحسان من المزكِّي.

وللمقصد نفسه استحق الغارمون الزكاة، لكي ترتفع عنهم مهانة الدَّين الذي تحملوه في حاجاتهم الملحّة، فتحفظ لهم كرامتهم من ملاحقات الدائنين وإحراجهم،

---

(1) سورة **البقرة**، الآية 264.

(2) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج3، ص44.

(3) سورة **البقرة**، الآية 263.

وتَشفَى نفوسُهم من هموم الدَّين وعنته، وفي الوقت نفسه يكون هذا المصرف تحفيزا للأمة بأن يسلف بعضهم بعضا بإحسان عند الشدائد، لأن نظام الشريعة كفيل مَن لا كفيل له، إنها حياة الكرامة في أعلى مقاماتها.

ومن تمام حسن أداء الزكاة الانتباه لهذا العامل في معرض إدارة الزكاة، فالمعوّق مثلا لا يبحث فقط عن مورد رزق يُحيي به مهجته، وإنما يبحث كذلك أن يكون محترما في مجتمعه، وأن يحصل على تعليم لائق، ويتمكن من الدخول إلى المؤسسات العامة دون أن يشعر أنه في حاجة لمن يحمله عبر الأدراج، فجميع ما يحقق كرامة الإنسان المحتاج ينبغي أن يُنتبَه له، وأن لا تُمنع مواردُ الزكاة عن الإنفاق عليها.

ومن تمام الكرامة الإنسانية أن يعيش ضمن بيئة أسرية رحمانية، فالأسرة هي المؤسسة الاجتماعية التي تحوّل الإنسان من كائن حيواني إلى كائن إنساني، بفعل التربية والتعليم الأخلاقي، ولما يغمر الناشئَ فيها من زخّات الرحمة والمودة من والديه، ولم تأت الزكاة لتكون بديلا عنها، فيحلّ بالأمة ما أودت إليه أنظمة الرفاه الوضعية مجتمعاتها من تفككٍ لأواصر الأسر، بل كانت الزكاة متوافقة مكمِّلة لنظام التوزيع داخل الأسرة[1].

واحتياطا لهذا الخطر شرع التشريع الإسلامي ما يمنع الزكاة من أن تكون بديلا للتكافل الأسري، فحرّم أن يدفع الإنسان زكاته لمن تجب عليه نفقته، واتفق جمهور الفقهاء على عدم جواز دفع زكاة الزوج لزوجته ولا لأصوله ولا لفروعه، وأما خلافهم وراء ذلك فمتوافق مع خلافهم في حدود وجوب النفقة ودوائرها، فالزكاة تبدأ حيث تنتهي النفقة الواجبة، كما أن الزكاة تُدفَع للعائل القائم بالنفقة[2].

---

(1) سنبيّن هذه المسألة بالتفصيل في القسم التالي إن شاء الله تعالى.

(2) الفراء، **الأحكام السلطانية**، ص134. شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، **الذخيرة**، تحقيق: محمد حجي، وسعيد أعراب، ومحمد بو خبزة (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1994م)، ج3، ص141.

كما عملت الزكاة بمنطق تحقيق كرامة الإنسان في مصرف الرقاب، فالعبيد كانوا يشكّلون طبقة اجتماعية دنيا، فرضتها سياسة الحروب والمعاملة بالمثل، وكان من مقاصد الزكاة إزالة هذه الطبقة على مراحل متدرِّجة، تدرّجا يحرِّر الرِّقاب من غير أن يضرّ بالمجتمع، فلم يكن ينقص الرقيقَ بالضرورة أكلٌ أو مأوى، وإنما كانوا بحاجة لكرامة الحرية، ولعل تفعيل هذا المقصد في الوقت المعاصر –إضافة إلى ما قرره الفقهاء من تحرير الأسرى– بأن يكون في الزكاة نصيب للمهمشين اجتماعيا كبعض الأقليات العرقية، أو المحرومين من حقوقهم السياسية، وحتى دعم المناضلين لأجل الحقوق السياسية والحريات العامة، كما تكون عونا للمضطهدين بغير حق، وذلك بالتكفّل بأجور محاميهم، لتكون الزكاة على منهجها الأول في رفع القهر عن المستضعفين والمستعبدين اجتماعيا.

إن هذه الفلسفة الأخلاقية التي يحملها التشريع الإسلامي سبقت مبدأ الاحترام في فلسفة كانط الأخلاقية، والذي يقوم على مبدأين: الاستقلالية، ومعاملة الإنسان كنهاية وليس كوسيلة لشيء آخر، كما سبقت فلسفة رولز الذي يرى ضرورة اتصاف سياسات الرفاه بالاحترام للإنسان، واعتبر الحرية والحقوق السياسية من أهم أسس الاحترام[1]، بل تجاوزت فلسفاتهم جميعا ببعدها الأسري الرحماني، وعلى الزكاة في الوقت المعاصر أن تستمر على فلسفتها الأولى، ولعل السياق السياسي لكثير من بلاد الإسلام يجعل هذا الدور أكثر إلحاحا.

ويبيّن الغزالي هذا المقصد الشريف بعبارته الأنيقة إذ يقول: "فمن كان جميع أوقاته مستغرقاً بحراسة نفسه من سيوف الظلمة وطلب قوته من وجوه الغلبة، متى

ابن قدامة، **المغني**، ج2، ص482. محمد بن إبراهيم بن المنذر، **الإجماع**، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد (دار المسلم، ط1، 1425هـ/2004م)، ص49.

(1) Dieterlen, *Poverty*, p34-35.

يتفرغ للعلم والعمل وهما وسيلتاه إلى سعادة الآخرة"[1]، فما لم تتحقق للإنسان تلك الحاجات الأساسية، فمتى يتسع وقته وذهنه لما خلق له من التأمل والعبادة والإبداع والإسهام في رخاء الإنسانية؟

ثالثا: الزكاة وتوفيقها بين العدالة الاجتماعية والكفاءة الاقتصادية

1- ضرورة تجديد أدوات توزيع الزكاة

رأينا سابقا أن من إشكالات النمط الشامل للرفاه إضعاف حافز العمل، فالتحويلات الاجتماعية السخية أوهنت من حافز الإبداع والاجتهاد والعمل، ولا يزال من أهم إشكالات إجراءات دولة الرفاه الرأسمالية المعاصرة هو إيجاد منهج يجمع بين ضمان حياة محترمة مع الحفاظ على دافع العمل لدى الجميع[2].

هذا في دول ذات اقتصادات قوية مستقرة، وأنظمة سياسية ديمقراطية تشاركية، وإدارات عالية الكفاءة والفعالية، ويتضاعف ذلك الأثر السيء على الدول التي لا تزال في طريق النمو، وتزداد المشكلة أكثر في الدول الريعية التي لا تعتمد على جباية الضرائب في إنفاقها العام، فقد لاحظ بعض الباحثين مثلا أن الدول العربية الريعية لا يمكن وصفها بدول الرفاه رغم تحويلاتها الاجتماعية السخية، لأنها توزيعات لشراء السلم الاجتماعي مقابل الحفاظ على السلطة، ولا تصاحبها سياسات لتحفيز النمو الاقتصادي والمحاسبة وغرس قيمة العمل، بل ترتبط تلك التحويلات بترسيخ ظاهرة الكسب غير المرتبط بالجهد والإنتاج، وتكوين الإنسان المستهلك،

---

(1) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد** (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1424هـ/2004م)، ص128.

(2) O'brien & Penna, *Theorising Welfare*, p140.

وتفرز قيما تناقض الإبداع والكفاءة والكرامة السياسية والحرية[1]، فكيف يمكن لتحويلات الزكاة ألا تؤدي إلى ذلك المآل السيء؟ وكيف عملت منظومتها التشريعة على الجمع بين العدالة والكفاءة؟

لقد مرّ معنا سابقا بعض الاحتياطات التشريعية في جباية الزكاة بما لا يثقل كاهل المزكّين، وبما يجعلها حافزا للاستثمار لا مثبطا له، ومن أجل ذلك تتضاعف حاجة الدول النامية للاعتماد على الزكاة لأجل نسبها المعتدلة والدافع الإيماني الذاتي لأدائها، لأن فرضها لضرائب عالية ستؤدي إلى رفع كلفة الإنتاج وهجرة رأس المال، أما الزكاة فلا تتأثر بالمتغير الاقتصادي وإنما تستند إلى معطى عقدي ديني[2].

هذا من جهة الجباية أما من جهة سياسات توزيعها؛ فالأصل أن تكون مصارف الزكاة مقدِّمة لتعظيم مداخيلها في المستقبل، ولا يحصل ذلك إلا بالحرص على أن تكون سياسة توزيع الزكاة مستدامة، وتدفع إلى رفع إنتاجية أفراد المجتمع وإخراجهم من فخ الخمول والكسل والاستهلاك الترفي، وأهم ما يسهم في ذلك هو توجيه الزكاة إلى تنمية التعليم والتدريب المهني، وتمويل المشاريع الصغيرة والمتوسطة الخالقة لمناصب الشغل.

ولا ريب أن قصر الزكاة على التحويلات النقدية الدورية سيكون محفزا للاستهلاك فحسب، لأن تلك التحويلات ستتجه مباشرة لإشباع ضرورات الفقير المستعجلة، والاستهلاك دوما يعمل لصالح الأكثر ملكية لوسائل الإنتاج، وهذا في النهاية سيزيد من فوارق التوزيع، ويختلف الأمر حسب سبب الحاجة، فالعاطل عن العمل وهو قادر على الكسب يختلف وضعه عن الصبي والشيخ أو المصاب بإعاقة مزمنة تمنعه عن الكسب أبدا.

---

(1) حسين عبد الله، "تأثير عائدات النفط على الرفاهية الاجتماعية في الدول النفطية"، ضمن: مجموعة من الباحثين، **دولة الرفاهية**، ص776. حافظ، "أوضاع الأقطار النفطية وغير النفطية"، ص412، 436.

(2) عبد الله، "تأثير عائدات النفط على الرفاهية الاجتماعية"، ص778.

ولكن تشير الإحصاءات أن البطالة من أهم أسباب الفقر في العالم الإسلامي، فأغلب دول العالم الإسلامي تبلغ فيها نسبة بطالة القادرين على العمل حوالي 10٪ سنة 2017م، وترتفع النسبة بين الشباب إلى حوالي 20٪ إلى 40٪ في بعض الدول[1]، والأمر هنا لا يقتصر على العاطل وحده، بل تتعدى المشكلة إلى من يعتمدون عليه في النفقة، وهذا يجعل البطالة من أهم الأسباب التي تؤدي بالإنسان ليكون من مستحقي الزكاة، كما لا يقتصر الأمر على مشكلة البطالة المطلقة، فحتى العامل في أعمال غير مستقرة أو ذات دوام جزئي معرض لخطر الحاجة، وقد بلغت نسبتهم في إحصائية لسنة 2011م في الشرق الأوسط 32٪[2]، هذا إضافة إلى نوعية الأجور وتناسبها مع متطلبات المعيشة، فليس دائما الإنسان العامل يبلغ مستوى حاجته[3].

هذه الإحصائيات تدل على أن إشكالية البطالة وعدم كفاية الأجرة في قلب مشكلات العدالة الاجتماعية في العالم الإسلامي، ولأن الزكاة تقصد إلى علاج هذه الوضع فلا بد وأن يكون من أولى أولوياتها مكافحة البطالة وتأهيل اليد العاملة وتمويل المشروعات الصغيرة والمتوسطة الخالقة لفرص العمل، فذلك ما يعالج جذور الإشكال، علاجا مستداما، لأنه يعمل على أن تكون تحويلات الزكاة تصب في صالح تحفيز النمو الاقتصادي، وذلك يعني استدامة موارد الزكاة.

والتركيز على هذا الجانب سيحقق مقصدين للزكاة معا؛ الكفاية المادية والكرامة الإنسانية، فللعمل مكانة سامقة في الإسلام، ليس فقط لما فيه من منفعة مادية وإنما لما فيه من حفظ لكرامة الإنسان، فعن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قَالَ:

---

(1) https://data.worldbank.org/indicator/SL.UEM.1524.MA.NE.ZS?view=map

(2) OECD organization, https://data.oecd.org/emp/part-time-employment-rate.htm. Accessed on: 18/01/2018.

(3) تشير الأبحاث الإحصائيات مثلا أن 60٪ من الفقراء في الاتحاد الأوروبي يعيشون في أسر فيها أفراد يعملون. ينظر: دالي، **الرفاه**، ص175.

"والذي نفسي بيده لأن يأخذ أحدكم حبله فيحتطب على ظهره خير له من أن يأتي رجلاً فيسأله أعطاه أو منعه"[1]، فإن عملت الزكاة على توفير فرص عمل تكون قد لبّت الحاجة وحفظت الكرامة، ورفعت من أخلاق المجتمع إلى أخلاق العمل والإبداع، فالعطالة تعزز الأخلاق السيئة، وعدم الأمان الوظيفي يعزز الأنانية وسوء الأخلاق، وتؤدي بالإنسان إلى حالات من الكآبة والاضطراب النفسي، فالأمر يتجاوز حصول الإنسان على لقمة عيش، وإنما يتعلق بتحقيق الذات، وهذه من الإشكالات التي انتقدت فيه أنظمة دولة الرفاه الشامل رغم سخاء إعاناتها للعاطلين عن العمل.

وقد منع الشرع صرف الزكاة للقوي القادر على العمل والكسب، فعن عبد اللَّهِ بن عَمْرو، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أنه قال: "لَا تَحِلُّ الصَّدَقَةُ لِغَنِيٍّ، وَلَا لِذِي مِرَّةٍ سَوِيٍّ"[2]، أي أن القوي القادر على العمل لا يستحق الزكاة[3]، وجمعا بين حاجته التي تجيز له أخذ الزكاة، وقدرته على الكسب المانعة له عن ذلك، يمكن للزكاة أن تعمل على ما يوفر له عملا، وذلك بأن يتم تمويل مشروعه من الزكاة بتوفير رأس مال أو آلة عمل على رأي بعض أهل العلم[4].

ويمكن للزكاة أن تلعب هذا الدور الحيوي من خلال آليتين أساسيتين:

---

(1) رواه البُخَارِيّ في كتاب الزكاة، باب: الاستعفاف عن المسألة، ج2، ص535. ورواه ابن ماجة في كتاب الزكاة، باب: كراهيّة المسألة، ج1، ص588.

(2) أخرجه الترمذي، في كتاب الزكاة، بَابُ مَنْ لَا تَحِلُّ لَهُ الصَّدَقَةُ، الحديث رقم: 652. وأبوداود في كتاب الزكاة، بَابُ مَنْ يُعْطِي مِنَ الصَّدَقَةِ، وَحَدُّ الْغِنَى الحديث رقم: 1634.

(3) ابن قدامة، **المغني**، ج2، ص495. الفراء، **الأحكام السلطانية**، ص132-133.

(4) الجويني، **نهاية المطلب**، ج11، ص545. ابن الرفعة، **كفاية النبيه**، ج6، ص152. يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني، **البيان في مذهب الإمام الشافعي**، تحقيق: قاسم محمد النوري (جدة: دار المنهاج، ط1، 1421هـ/2000م)، ج3، ص410.

التأهيل للعمل بالتعليم والتدريب المهني، وخلق فرص عمل بالتمويل الاستثماري، وعلى الفقه الإسلامي أن يتجه نحو هذا المسار التجديدي ليرى المجتمع بركة الزكاة، ويتبصّر حكمة الدين.

2- صرف الزكاة على التعليم والتدريب المهني

إن التطور السريع للتقنية أسهم في زيادة تفاوت الدخل، فسوق العمل يفضّل الأيدي العاملة الماهرة، والمهارة تكتسب بالتعلم والتدريب، وهو ما يستدعي رسوما ليس الكل قادرا عليها، وقلّة العمال المهرة ستزيد من أجورهم مما سيعمق من مشكلات التفاوت الاجتماعي[1].

وقد أكدت التجارب العالمية أن العامل الأقوى لتحقيق العدالة الاجتماعية في المجتمعات وبين دول العالم هو انتشار المعرفة واكتساب المهارة التكنولوجية[2]، فالهوة ازدادت اتساعا في الاقتصاد بعد الصناعي بين العمال ذوي الكفاءة والعمال من دون كفاءة، لزيادة ارتباط الاقتصاد بالتكنولوجيا العالية المستوجبة لكفاءة علمية معتبرة، وفي الوقت نفسه حلول الروبوطات للقيام بالأعمال الدنيا التي لا تستدعي كفاءة وتعليم[3].

وفي دراسة لأوكسفام عن الأجرة العادلة مقابل الجهد المبذول خلصت إلى أن الطبقة المتعلمة غالبا ما تحظى بأجرة تتفق مع الجهد المبذول ودرجة المهارة التي يتمتع بها العامل، أما الطبقات الفقيرة التي لا تتوفر على فرص للتعليم والتدريب اللائقين فإنها تُكافَؤ بدرجة غير عادلة في مقابل ما تبذله من جهد ومهما بلغ درجته[4]، وتُعدّ

(1) تايلر، "نحو الرأسمالية الشاملة"، ص498.

(2) بيكيتي، **رأس المال**، ص78-79.

(3) O'brien & Penna, *Theorising Welfare*, P144.
(4) Didier, "Extreme Wealth", p6.

الأجور المنخفضة سببا للفقر في معظم بلدان العالم[1].

ومن أجل هذا تحرص الدول على توسيع التدريب والرعاية كلما زادت البطالة بغرض الحفاظ على مهارات السكان ليكونوا جاهزين لفرص العمل[2]، ولا ريب أن ميزانيات الدول النامية قد لا تخوّل لها بلوغ تلك الأهداف بكفاءة، أو أن الفساد المالي يستنزف الميزانيات على حساب ذلك الهدف، وهنا يمكن للزكاة أن تكون رافدا مهمّا، بحيث تستهدف مستحقيها عبر تأهيلهم ليكونوا قادرين على دخول سوق العمل، عبر برامج تدريبية منتقاة، أو منح دراسية مدروسة، وبالتكامل مع الآليات المالية الأخرى كالوقف.

3- الزكاة والتمويل الاستثماري

دُرِس موضوع مشروعية استثمار الزكاة من عدّة مجامع فقهية، وتباينت آراؤهم في الحكم الشرعي، وخلُص المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي بمكة في دورته الخامسة عشرة ومجمع الفقه الإسلامي بالهند في ندوته الثالث عشرة إلى عدم جواز استثمار أموال الزكاة، مستدلين بعدة أدلة، ومن أهمها: منافاته لفورية إخراج الزكاة، وإضرار المستحقين وحرمانهم لحاجاتهم الفورية، وتعريض أموال الزكاة لمخاطر الاستثمار، وكونه تصرّفا بغير إذن مستحقيها[3]، ونلاحظ أنها إشكالات ترتفع بوجود جهة مفوَّضة اجتماعيا لتنوب عن المستحقين بما يحقق مصلحتهم، ويمكن للمؤسسات الاجتماعية التي تعمل تحت رقابة القانون أن تقوم بهذا الدور.

---

(1) Wiemer Salverda, *Changing Inequalities and Societal Impacts in Rich Countries* (Oxford: Oxford University Press, 2014), p271.

(2) حسن، "النموذج الاجتماعي الديمقراطي"، ص244-245.

(3) عبدالله منصور الغفيلي، نوازل الزكاة، (الرياض: دار الميمان، ط1، 2008م)، ص477-496. حسن بن إبراهيم الهنداوي. استثمار أموال الزكاة وأثره في معالجة الفقر: التجربة الماليزية نموذجاً. ورقة مقدمة إلى: الملتقى الدولي الثاني حول: المالية الإسلامية. صفاقس، تونس، 2013م.

وذهب مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي في مؤتمره الثالث سنة 1986م إلى جواز استثمار أموال الزكاة لصالح مستحقيها، بشرط تلبية الحاجة الماسّة الفورية للمستحقين وتوافر الضمانات الكافية للبعد عن الخسائر، ومن أهم ما استدلوا به ثبوت رعاية النبي ﷺ والخلفاء الراشدين من بعده لأنعام الزكاة واتخاذ رعاة لها، وبجواز التصرّف في مال الغير دون إذنه[1]، وبأن الفقهاء قرّروا أحكاما على خلاف الأصل بما يحقّق مصلحة المستحقين، كجواز إخراج القيمة في عروض التجارة[2]، ولكن تعليق القرار الجوازَ على: " تلبية الحاجة الماسّة الفورية للمستحقين، وتوافر الضمانات الكافية للبعد عن الخسائر " قد يعني عمليا المنع، لأن الأمر نسبي فضفاض، والحاجات الفورية يمكن تمطيطها لتأتي على الوعاء الزكوي كله.

ويبدو لي أن الخلاف في المسألة يندرج تحت التدبير السياسي، والجواز معلّق بمدى وجود آليات عامّة تعمل على مراعاة الأصلح للمستحقين بما يتفق مع الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية، ويحكم ذلك التدبيرَ المتغيرَ أمرٌ ثابت واحد وهو ألا يخرج عن نطاق ما يحقق مصلحة الأصناف الذين نصّ الله تعالى عليهم في كتابه، أما تفاصيل الوسائل فالأمر منوط بالمصلحة، وخاضع للأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، ومحكوم بالتكامل مع السياسة الاجتماعية للدولة في تحقيق العدالة الاجتماعية.

والإشكال يبرز أكثر لمّا لا يتولى الحاكم العادل أمر إدراة الزكاة، فهنا ينبغي للمجتمع المدني أن يقوم بدوره في ذلك عبر صناديق الزكاة، التي تستند إلى التخطيط المحكم، والرقابة القانونية والشرعية، أما إن تعلق الأمر بالفرد فهنا يترجح عدم

---

(1) وهذا غير مسلّم به لأنه تعدّ ويضمن صاحبه، والقصة المروية في تصرّف ابني عمر ابن الخطاب في المال العام المرسل معهم من قبل أمير البصرة يدلّ بنفسها على ثبوت الضمان.

(2) مجمع الفقه الإسلامي، **المجلة**، ج3، ص42-88.

جواز التصرف في الزكاة بالاستثمار ولو لصالح المستحقين سدًّا لذرائع إضاعتها وتضارب المصالح.

والملاحظة الأخرى على القرارات الفقهية أنها ركّزت على شكل واحد من الاستثمار، وهو استثمار ربحي للزكاة مع تخصيص الأرباح للمستحقين، وتمّ إغفال مسألة استثمار تلك الأموال في المستحقين أنفسهم ولصالحهم، وذلك عبر تمويل مشروعات للعاطلين عن العمل، إما بالمشاركات عبر إنشاء مؤسسات للرأس مال الجرئ (venture capital)، أو التمويل بالقرض الحسن المصغر (microfinance).

ولا يلحق هذا النوع من الاستثمار إشكال المخاطر لأنها أصلا مستثمرة في مستحقيها، أما إشكالية فورية التمليك، فاللام المسنَدة لأصناف الزكاة لا يلزم أن تقتصر على التمليك العيني الحقيقي، وإنما تصلح للدلالة العامة على اختصاصهم بمنفعة تلك الأموال واستحقاقهم لها، ومثلها اللام المسندة للمستحقين في آية الغنائم وآية الفيء[1]، فهل يعني التمليك أن يكون بضرورة أن تفرغ الدولة خزينتها كأعطيات مباشرة للمستحقين، وألا يحق لها صرفها لهم على شكل خدمات؟ وحتى لو قلنا بالملك الحقيقي فالملك لاحق بالمجموع لا بأعيان مخصوصين، وبالتالي فالأمر دوما راجع إلى تدبير طريقةٍ للتوزيع تحقق مصلحة المستحقين وتنضبط بمقاصد الشريعة.

كما نجد أن آية تحديد مصارف الزكاة أسندت الصدقات باللام للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم، أما البقية فاستعمت الآية حرف "في"، ويفرق الرازي بين الإسنادين بقوله: "في الأصناف الأربعة الأُوّل، يُصرف المال إليهم

---

(1) آية الغنائم: ﴿**وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ**﴾[الأنفال: 41]. وآية الفيء: ﴿**مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ**﴾[الحشر:7]، وهذه اللام عند ابن عاشوار للاستحقاق. ينظر: ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج10، ص7.

حتى يتصرفوا فيه كما شاؤوا، وفي الأربعة الأخيرة لا يصرف المال إليهم، بل يصرف إلى جهات الحاجات المعتبرة في الصفات التي لأجلها استحقوا سهم الزكاة"[1]، وعلى هذه التفرقة البلاغية الدقيقة يمكننا أن نحمل معنى الفقير والمسكين على من لا يقوى على الكسب، لالتصاق تلك الصفة به، أما من يقوى على الكسب فيُضم إلى حكم الرقاب والغارمين وابن السبيل، بجامع أنهم يمرّون بمرحلة مؤقتة، فالعبد قادر على الكسب ولكنه يحتاج ما يشتري به حريته وكرامته، والغارم يمرّ بأزمة ديونٍ مؤقتة، وابن السبيل عالق في ظرف طارئ، ومثل أولئك يمر العاطل عن العمل بظرف مؤقت، فأمكن أن توضع فيه الزكاة على شكل توفير فرصة عمل تضمن له دخلا ينفي عنه الحاجة ويحفظ له الكرامة.

ويمكن أن تنهج مؤسسات الزكاة بالتكامل مع المشاريع الوقفية سبلا استثمارية موجّهة أساسا للعاطلين عن العمل، كأن تعمد إلى إنشاء مشاريع استثمارية تستوعب مَن لهم إعاقة تستدعي توفير عمل خاص لهم، أو لذوي السوابق القضائية الذين يجدون صعوبة في الاندماج بالمجتمع، أو لمطلق العاطلين عن العمل بشرط أن يكون عملا مؤقتا ريثما يجدون عملا مستقرا، كي لا تتحول الزكاة إلى لبوس يستر خطيئة التخطيط الاقتصادي السيء في الدولة.

وشبيه بهذه السياسة اتُّبع في بعض الدول الاسكندنافية وأثبتت نجاعتها، فتعمل الدولة على توفير مناصب عمل مؤقتة في وقت اضطراب الاقتصاد، وغالبا في أعمال اجتماعية تنفع المجتمع، إذ تمثل الوظائف في ميدان خدمات الرعاية الاجتماعية في الدول الاسكندنافيه حوالي 20-25٪ من مجمل الوظائف، وحصة الدولة فيها أكثر من 90٪[2]، ويمكن لمؤسسات الزكاة أن توجِد أعمالا مؤقتة تنفع المجتمع تكون فرصة للكسب لمن لم يتمكن من الحصول على عمل، عوض التحويلات

---

(1) الرازي، **التفسير الكبير**، ج16، ص87.

(2) حسن، "النموذج الاجتماعي الديمقراطي"، ص244- 246.

المباشرة التي لا تُؤمَن آثارها الأخلاقية السلبية.

كما يمكن لمؤسسات الزكاة خلق فرص عمل بتمويل المشاريع الصغيرة، إما عبر عقود الشراكة المباشرة، أو بالتمويل بالقرض الحسن، أو بكفالة القروض الاستثمارية، وقد أثبتت عدة تجارب اقتصادية في العالم نجاعة المشروعات الصغيرة في رفع الفقر وتحقيق العدالة الاجتماعية والتنمية الاقتصادية[1].

فإذا أمكن للزكاة بهذه الطرق أن توفِّر شغلا للعاطل عن العمل وتخرجه من الخمول إلى الإبداع والكرامة، وتنفي عنه الحاجة وعمّن يعول، وتحقق التوازن الاجتماعي، وتسهم في الوقت نفسه في رفع النمو الاقتصادي، الذي يعود بالمنفعة على المجتمع كله، أفلا تكون أقرب إلى تحقيق مقاصد تشريع الزكاة من التحويلات المباشرة الموجَّهة للاستهلاك مع استدامة حاجة المستحقين؟

ومادام هنالك فقر وتفاوت اجتماعي، وما دام المجتمع المسلم ملزما على الدوام بدفع الزكاة، فإن التفكير في تطوير هذه الآليات يغدو من الفروض الكفائية التي لا تسقط عن ذمة الأمة أبدا.

---

(1) شابرا، **الإسلام والتحدي الاقتصادي**، ص234-235.

القسم الرابع:
الآليات المجتمعية والأسرية للعدالة الاجتماعية في التشريع الإسلامي

تمهيد:

اختلفت الرؤى حول تحديد مفهوم دقيق للرفاه المجتمعي (welfare society)، والتفريق بينه وبين رفاه الدولة (welfare state)، فالبعض يعتبر أن رفاه الدولة هو رفاه فوقي، من الطبقة الحاكمة إلى الشعب، وأما الرفاه المجتمعي فقاعدي، ينطلق من القاعدة، ويرى آخرون أن الرفاه المجتمعي مفهوم واسع يحوي رفاه الدولة بصفته جزءا من أجزائه، وأن رفاه المجتمع هو الغاية التي يعمل على بلوغها رفاه الدولة، ويرى غيرهم أن رفاه المجتمع هو الإدارة الذاتية لمؤسسات الرفاه من قبل المجتمع، أما رفاه الدولة فهو توكيل المجتمع للدولة بالقيام بذلك الدور[1].

ومهما تكن هذه التعريفات والمفاهيم فإن ما يهمنا هنا هو أن الرفاه المجتمعي هو مجموع الآليات التي تعمل على تحقيق العدالة الاجتماعية من طرف المجتمع المدني ومؤسساته، خارج دائرة السوق الربحي والسلطة الحاكمة، ويدخل ضمنه دور الأسرة والمنظمات غير الربحية وغير الحكومية، ولتسهيل ضبط الموضوع فرّقنا بين الآليات المجتمعية والأسرية، ولم يكن هذا من باب القسمة الإجرائية فحسب، وإنما هنالك فروق موضوعية بين المجموعتين ضمن النظرية الإسلامية للعدالة الاجتماعية كما سنرى.

وسنبيّن في هذا القسم دور المجتمع في تحقيق العدالة الاجتماعية، وموقع هذا الدور في النظرية العامة، فنبدأ بدور المجتمع ومؤسساته ذات البعد الإسلامي، ثم نتكلم عن الأسرة وأنظمة التوزيع الشرعية فيها؛ وذلك بتحليل نظام النفقات والميراث وكيف تتكامل فيما بينها ضمن تصور شرعي مقاصدي متّحد، ونختم القسم بفصل عن قضية المرأة والرعاية الاجتماعية، باعتبارها مسألة تطبيقية تجمع أغلب أسئلة موضوع بحثنا؛ التصورية منها والاقتصادية والسياسية والاجتماعية.

---

(1) Lin, K, "Sectors, Agents and Rationale", *Acta Sociologica*, 2004, 47(2), p142-143.

الفصل الحادي عشر: الآليات المجتمعية للعدالة الاجتماعية في التشريع الإسلامي

أولا: جدلية الرفاه بين الدولة والسوق والمجتمع

يُعتبر دور المجتمع بمؤسساته غير الربحية أساسيا في الإسهام في تحقيق العدالة الاجتماعية، فالسوق من دون منظومة تشريعية ضابطة يعمل على تعميق الفجوة الطبقية في المجتمع، ورفاه الدولة ليس حلا شاملا لجميع تحدّيات العدالة الاجتماعية، والتوسع فيه يؤدّي إلى إشكالات اقتصادية معقدة كما فصّلنا في القسم السالف، كما أن المحيط الاقتصادي العالمي الجديد زاد من الضغط على سياسات الرفاه الحكومية، فقد ازداد اجتماع رجال الأعمال في منظمات تمكّنهم من ممارسة مزيد من النفوذ في اتجاه التقليل من الضرائب، مع ما اكتسبوه من تمكين جرّاء العولمة وحرية حركة رؤوس الأموال والانفتاح الاقتصادي العالمي.

كما أن ارتفاع نسب البطالة منذ التسعينات سبّب ضغطا سلبيا مزدوجا على دولة الرفاه، فمن جهة أثّر سلبا على إيرادات الضرائب، ومن جهة أخرى وسّع من التزام تعويضات البطالة، إضافة إلى نقص اليد العاملة بسبب شيخوخة المجتمع التي تزيد من التزامات التقاعد والعلاج في مقابل التقليل من إيرادات الضرائب من الأجيال الشابة العاملة[1]، هذه العوامل متّحدة شكلت عبئا كبيرا على مؤسسات

---

(1) فيكتور بيستوف، "المشروعات الاجتماعية والديمقراطية المدنية في السويد: تطوير مجتمع الرفاهية القائم على المشاركة للقرن الحادي والعشرين"، ضمن: وليام هلال وكينث تايلر، **اقتصاد القرن الحادي والعشرين**، ترجمة: حسن عبد الله بدر وعبدالوهاب حميد رشيد (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2009)، ص429- 431.

الرفاه التابعة للدولة، مما قلّل من نجاعتها، وأضعف من حافز قبول سياسات الضرائب العالية.

كما أن تزايد قوة التيارات المحافظة في أمريكا وأوروبا في العقود الأخيرة أسهم في تحجيم دولة الرفاه وتثمين دور مؤسسات المجتمع المدني في دعم العدالة الاجتماعية، ويَعتبر التيارُ المحافظ المجتمعَ بؤرة العمل التضامني، ولا يعارض رفاها أدنى تقدِّمه الدولة، مع الحساسية الشديدة من التدخّل السياسي في الإدارة الذاتية للمجتمعات المحلية، ويرى هايك –منظِّر الليبرالية الجديدة– أن دولة الرفاه سيَّست الدافع الفطري للإنسان نحو الإيثار والإنفاق الطوعي، فأدّى ذلك إلى التضييق على الحريات، وتقليص الإحساس بالمسؤولية لدى الأفراد، وخنق المبادرات الفردية والإبداع، فتغيّرت دولة الرفاه بذلك تدريجيا من كونها تعبيرا عن التعاطف إلى آلية للقمع الاجتماعي والسياسي وكبت دوافع الإحسان[1].

ومعظم إشكالات دولة الرفاه يمكن تقفّي أسبابها في الفلسفات المادية التي تتأسس عليها، فالمادية والفردانية هدمت الأسرة والروح الاجتماعية لدى الإنسان، وأدّى ذلك إلى إثقال كاهل الدولة بنفقات الرعاية الاجتماعية، وهذه النفقات أدت إلى اختلالات في الميزانيات وتضخّمات في الأسعار[2]، كما أن هندسة آليات دولة الرفاه لم تعتن بالبعد الأسري فيها، إذ عملت على أيديولوجية المساواة القهرية بين الجنسين، وتعويض الرعاية التي تقدمها الأسرة بمؤسسات رعاية حكومية، ولما أحسّت الدولة بالعبء المالي الكبير، وعدم كفاءة الرعاية التي تقدمها من غير دافع الحب؛ حاولت إعادة الأمر للأسرة ولكنها لم تفلح، لأن المرأة أصبحت تعتبره عبئا إضافيا عليها لأنها تعمل خارج البيت، والرجل اعتاد عدم تحمّل المسؤوليات

---

(1) دالي، **الرفاه**، ص95. وينظر:

O'brien and Penna, *Theorising Welfare*, p84,88. Harris, *Over-ruled on Welfare*, p204.

(2) شابرا، **الإسلام والتحدي الاقتصادي**، ص 102-103.

الأسرية، واقتُرحت عدة أفكار لحل هذه المعضلة في الدول ذات نظام الرفاه الشامل، مثل إعطاء المسنين معاشات ليتصرفوا لوحدهم في توظيف من شاؤوا لرعايتهم، وغالبا ما يجدون ضالتهم في المهاجرين الجدد الذين يقبلون بأجور متدنية[1].

وفي الوقت المعاصر تتقارب معظم التيارات السياسية إلى الاتفاق على أوجه القصور في دولة الرفاه، وعلى كونها مضرّة بالدافع والمسؤولية لدى الإنسان، وتشترك في دعمها لرفاه السوق ومؤسساته الربحية في التأمين وصناديق التقاعد، كما تضع ثقة أكبر في المؤسسات الوسيطة كالأسرة والمجتمع المحلي والمدني، فمجال الجدل بين هذه التيارات لم يعد كبيرا في هذه الأسس الفلسفية[2].

وقد قُدّمت عدة مقترحات اقتصادية لإشكالات دولة الرفاه، تدور أغلبها حول تشجيع إسهام المجتمع في تحقيق العدالة الاجتماعية من خلال مؤسساته المدنية، فمن المقترحات المقدَّمة مثلا لحل أزمة دولة الرفاه في السويد الانتقال إلى دولة رفاهية قائمة على مشاركة فعلية من المواطنين، دون الاكتفاء بمشاركة سلبية من خلال دفع الضرائب، وذلك بإقامة تعاونيات اجتماعية، أو مؤسسات ربحية ذات أهداف اجتماعية، بمعنى تعزيز مجتمع الرفاه إلى جانب دولة الرفاه، وهذا المقترح التعاوني يتيح تنشيط الرأس مال الاجتماعي، إذ إن دفع الضرائب لم يكن كافيا للحفاظ على حيوية المجتمع وتضامنه، كما اقتُرح تطبيق "الديمقراطية المدنية"، وذلك بأن يصبح المواطنون أعضاء في المؤسسات الاجتماعية، يشاركون بصورة مباشرة في إنتاج الخدمات التي يحتاجون إليها[3]، وهذا التوجّه أصبح عالميا تتبناه مؤسسات دولية، ففي مؤتمر قمة الأمم المتحدة للتنمية الاجتماعية في كوبنهاغن عام 1995م تمت

---

(1)Lappalaine & Motevasel, “Ethics of care”, p105-106.

(2) دالي، **الرفاه**، ص112.

(3) بيستوف، "المشروعات الاجتماعية والديمقراطية المدنية"، ص433، 439، 441.

الإشارة إلى ضرورة تعزيز قدرة مؤسسات المجتمع المدني وإشراكه في وضع خطط برامج التنمية الاجتماعية[1].

وتُعتبر المؤسسات المدنية غير الحكومية القطاع الثالث -إلى جنب القطاع الأول الحكومي، والقطاع الثاني: السوق-، ويرتبط حجم هذا القطاع عكسيا مع الدور الرعائي للدولة، ففي نظام الرفاه الشامل تقلّ المؤسسات التطوعية الخاصة بتقديم خدمات للفقراء والمسنين واليتامى، وأغلب المؤسسات غير الربحية في الدول الاسكندنافية مثلا هي ذات أهداف سياسية أو ثقافية، كما يختلف تعامل الدول مع المؤسسات غير الحكومية حسب نمطها في الرفاه؛ ففي حين تدعم ألمانيا وفرنسا هذه القطاع، تعتبره بريطانيا وأمريكا قطاعا مستقلا مصدر تمويله التبرعات، وتكتفي بالتحفيز الضريبي للتبرعات[2].

ولكن في ظل سيادة الفلسفة المادية الفردية، فإن هذا التوجّه لن يصمد أمام قوة السوق، فليس من السهولة تغيير عقيدة راسخة بإجراءات اجتماعية، إذ إن الاقتصاد الوضعي أصبح أقرب إلى عقيدة مَعنيَّة بالدفاع عن السوق الحر وهيمنته رغم كل المآسي والكآبة الاجتماعية التي يسببها، حتى وصف أحد كتّاب نيويورك تايمز هؤلاء الاقتصاديين بـ"حرّاس المعتقد الكئيب"[3].

---

(1) هويدا عدلي، "دور منظمات المجتمع المدني في صنع سياسة للرفاهية الاجتماعية في الوطن العربي: حالة المنظمات غير الحكومية"، ورقة بحثية منشورة ضمن: مجموعة من الباحثين، **دولة الرفاهية الاجتماعية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2006)، ص507

(2) المرجع السابق، ص504-505. وينظر:

Lin, “Sectors, Agents and Rationale”, p147.

(3) Alan Ehrenhaltfeb. "Keepers of the Dismal Faith". The New York Times. (23/02/1997). Website: http://www.nytimes.com/1997/02/23/opinion/keepers-of-the-dismal-faith.html. Accessed: 02/01/2018.

فما موقع الرفاه المجتمعي في التشريع المالي الإسلامي؟ وما الخلفية التصورية التي يصدر منها؟ وما هي أهم الآليات التي ينتهجها؟

ثانيا: الرفاه المجتمعي في المنظومة التشريعية الإسلامية

لقد أتى الإسلام لصياغة المجتمع الإنساني صياغة خاصة، وتضافرت تصوراته الكونية والغيبية وتشريعاته في النفس والأسرة والمجتمع والدولة على صناعة ذلك النموذج الفريد، ليكون شاهدا وحجة على الإنسانية بوسطيته وتوازنه ورحمانيته **﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾**[1]، إنه مجتمع قائم على الأخوة والألفة والرحمة **﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾**[2]، ومجتمع أساسه التعاون على الخير والبر والمعروف **﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾**[3]، متَّسمٌ بالإحسان والإيثار والجود والوداد والكرم والرفق والعفو والقناعة والنصرة والمحبة...، وطاهرٌ من السخرية واللمز والتنابز والتجسس والغيبة والنميمة والحسد والحقد والبغض وسوء الظن والإسراف والتبذير والبخل والبغض والخداع والخبث والأنانية...، والنصوص القرآنية والنبوية مستفيضة في ترسيخ هذه الصياغة الأخلاقية الراقية.

إنه مجتمع يحتكم إلى شريعة حضارية لا تُقبَل فيه شعيرةٌ خالية من الإحسان الاجتماعي والسعي في تحقيق الخير والعدل **﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ**

---

(1) سورة **البقرة**، الآية 143.

(2) سورة **الحجرات**، الآية 10.

(3) سورة **التوبة**، الآية 71.

وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلاَةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾[1]، مجتمعٌ أفراده يبذلون من أكرم ما يحبّون ولا يتمّمون الخبيث منه ينفقون، ولا يفرقون بين العمل الاجتماعي والعبادة والجهاد، فعندهم "السَّاعِي عَلَى الأَرْمَلَةِ وَالمِسْكِينِ كَالْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوِ القَائِمِ اللَّيْلَ الصَّائِمِ النَّهَارَ"[2].

مجتمعٌ تربّى في محراب تصوّرٍ يَجزي البذلَ باليسرى والأجر العظيم، والبخلَ بالمحق والعُسرى **﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى. وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى. فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى. وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى. وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى. فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى﴾**[3]، ونشأ على فقه شريعة معجميّتها الاقتصادية مفعمة بالحب والرحمة، فالإنفاق فيها قرض مضاعف وتجارة رابحة لن تبور، والربا عندها محق والإنفاق ربح **﴿وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رِبًا لِيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلاَ يَرْبُو عِنْدَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ﴾**[4]، والكنز شرٌّ وعذاب **﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخَلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾**[5]، والبخل والأنانية في فلسفتها سببٌ للزوال والاستبدال **﴿هَاأَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تُدْعَوْنَ لِتُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَمِنْكُمْ مَنْ يَبْخَلُ**

---

(1) سورة **البقرة**، الآية 177.

(2) أخرجه البخاري عن أبي هريرة، كتاب النفقات، بَابُ فَضْلِ النَّفَقَةِ عَلَى الأَهْلِ حديث رقم: 5353، **صحيح البخاري**، ج7، ص62.

(3) سورة **الليل**، الآية 5-10.

(4) سورة **الروم**، الآية 39.

(5) سورة **آل عمران**، الآية 180.

وَمَنْ يَبْخَلْ فَإِنَّمَا يَبْخَلُ عَنْ نَفْسِهِ وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ وَإِنْ تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ﴾[1].

إن مجتمعا هذه عقيدته ونظامه لا يمكن أن يقع أسيرا لأغلال السوق وفلسفته المادية القائمة على الصراع، بل السوق فيه تتنسم نسمات الألفة الاجتماعية، ودستوره الرحماني أسّس له قائد الأمة الأمين ﷺ بقوله: "لَا تَحَاسَدُوا وَلَا تَنَاجَشُوا وَلَا تَبَاغَضُوا وَلَا تَدَابَرُوا، وَلَا يَبِعْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَيْعِ بَعْضٍ، وَكُونُوا عِبَادَ اللهِ إِخْوَانًا، والْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ، لَا يَظْلِمُهُ وَلَا يَخْذُلُهُ، وَلَا يَحْقِرُهُ"[2]، إنه تعامل مبني على التعاون والأخلاق، وإنتاج القيمة التي تنفع المجتمع، والبعد عمّا يضر الإنسان والبيئة.

وهذه المواصفات جميعها تتضافر لتكوّن مجتمعَ السلم والأمن الاجتماعي الذي يدعونا الله تعالى للدخول فيه ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً﴾[3]، إنه مجتمع يعيش السلام والوئام في كل ثنائياتها، سلام بين الخالق والمخلوق، وبين العقل والوحي، وبين المادة والروح، وبين الفرد والجماعة، وبين الحرية والمسؤولية، وبين الحكمة والغريزة، وسلام بين الأجيال، وبين الذكر والأنثى، وسلام بين السلطة والمجتمع والأسرة، وبين الإنسان والحيوان والبيئة والوجود كله، ويعبدون ربا من أسمائه الحسنى: السلام، ويتبعون شرعا﴿ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ﴾[4]، ويتوقون إلى أن يكونوا ممن ﴿لَهُمْ دَارُ السَّلَامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾[5]، حيث السلام هي تحية أهل الجنان، وهذا هو جوهر السلام في الإسلام.

---

(1) سورة **محمد**، الآية 36-38.

(2) أخرجه مسلم عن أبي هريرية، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم ظلم المسلم وخذله واحتقاره، حديث رقم: 2564، **صحيح مسلم**، ج4، ص1999.

(3) سورة **البقرة**، الآية 208.

(4) سورة **المائدة**، الآية 16.

(5) سورة **الأنعام**، الآية 127.

وهذه المشاعر والتصورات ليست مجرد عواطف مثالية، وإنما تُمَثِّل بُعدا أصيلا في تشكيل ملامح نظرية العدالة الاجتماعية في الشريعة الإسلامية، ويمثِّل التصوّر الأخوي الرحماني في المنظومة التشريعية –كما يقول الصدر– "دورا خطيرا في تكييف الحياة الاقتصادية، وتساند المذهب فيما يستهدفه من غايات"[1]، ويُعتبر أساسا فلسفيا مهمّا في التأسيس للرفاه المجتمعي.

وقد شرع الإسلام عدّة آليات للرفاه المجتمعي؛ أولاها الزكاة، فهي تبقى واجبة على عاتق المجتمع ولو زالت الدولة أو تقاعس الحاكم عن إدارتها، وكذلك زكاة الفطر والكفارات والنذور والوصايا والأضحيات والأوقاف ومطلق صدقات التبرع، فجميع هذه الواجبات والتطوّعات روعي فيها تفعيل التكافل المجتمعي وإدارة الثروة في المجتمع، وترسيخ التآزر والتعاون بين أفراد المجتمع، من دون التواكل على ما تقدّمه السلطة الحاكمة؛ أحسنت أو أساءت، ومن دون الخضوع لآليات السوق وأجنداته الربحية، التي تبتغي الاسترباح أكثر ما يمكن من العلاقات الاجتماعية، حتى من مخاوفه وآلامه وطوارئه.

ولأن الدولة هي بمثابة النائب عن المجتمع في تحقيق فروض الكفاية[2]، فإن المكلف الأصلي بتحقيق العدالة الاجتماعية هو الأمة، فهي المطالبة أصالة بالحرص على تحقيق التوازن الاجتماعي وتوفير حد الكفاية لجميع أفراد المجتمع، وذلك من خلال مختلف آليات التكافل الشرعية، ولهذا نجد العلماء طرحوا إشكالية تعلّق واجبٍ آخر غير الزكاة في مال المسلم، فإن لم تكف الزكاة في رفع الحاجة وتحقيق حدّ الكفاية لأفراد الأمة، ولم تغطِّ موارد الملكية العامة والأوقاف والتبرعات ذلك فهل يصبح من الواجب العيني على المسلم أن يقوم بذلك بقدر استطاعته، أم أنه لا واجب

---

(1) الصدر، **اقتصادنا**، ص295.

(2) الجويني، **غياث الأمم**، ص282-286.

عليه في ماله بعد أداء زكاته وإن كان الناس من حوله يُغشى عليهم من الجوع والمرض؟

في الأحوال العادية يذهب أكثر الفقهاء إلى أنه ليس في الأموال حق واجب غير الزكاة[1]، ولكن إن ألمّت بالمجتمع الإسلامي ملمّة فإن العلماء متفقون على أن لولي الأمر أن يأخذ من أموال الأغنياء ما يحفظ به أمن الأمة ويرفع الجائحة والعنت عن الناس، وحتى من دون وجود هذا الإلزام القضائي فإن الأمر يبقى فرض كفايةٍ على الأمة ديانةً، ويتحول إلى فرض عين إن لم يقم به أحد، فقد اتفق أهل العلم على أنه يجب على الناس ديانةً فداء أسراهم وإطعام جائعيهم وإن استغرق ذلك جميع أموالهم[2]، يقول القرطبي بعد إيراده لرواية "إن في المال حقا سوى الزكاة": "والحديث وإن كان فيه مقال فقد دلّ على صحته معنى ما في الآية[3] نفسها من قوله تعالى: "وأقام الصلاة وآتى الزكاة"، فذكر الزكاة مع الصلاة، وذلك دليل على أن المراد بقوله: "وآتى المال على حبه" ليس الزكاة المفروضة"[4].

ولا ريب أن أصل الأخوة الإسلامية والاشتراك في الموارد العامة يقتضي تكافل المجتمع على تحقيق حد الكفاية لأفراده[5]، ومن المظاهر التشريعية لهذه

---

(1) يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري (المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، دط، 1387هـ)، ج4، ص211). النووي، **شرح صحيح مسلم**، ج7، ص71.

(2) القرطبي، **التفسير**، ج2، ص242. محمَّد بن عبد الله ابن العربي، **أحكام القرآن**، تحقيق: علي محمد البجاوي (بيروت: دار الكتب العِلمِيَّة، ط1، 1408ه/1988م)، ج3، ص190. ابن حزم، **المحلى**، ج4، ص282.

(3) يشير إلى الآية 177 من سورة البقرة.

(4) القرطبي، **التفسير**، ج2، ص242.

(5) الصدر، **اقتصادنا**، ص666.

الفريضة الكفائية على المجتمع وجوب تكافل العاقلة في تحمّل دية قتل الخطأ، والعلماء على ذلك متفقون[1]، وفي هذا دلالة جلية على مسؤولية المجتمع على رفاه أفراده[2]، فإن الدّية تطفئ نار الانتقام، وتؤلف بين القلوب، وتقطع دابر الحروب والفتن، وهو وضع ينتفع منه الجميع، ولا تختلف عن تلكم المفاسد المآلاتُ الناجمة عن سوء توزيع الثروة، والتناقض الطبقي الشديد وانتشار الفقر والجهل والأمراض.

ونصوص أهل العلم واضحة في هذا الشأن، يقول ابن حزم "وفرض على الأغنياء من أهل كل بلد أن يقوموا بفقرائهم، ويجبرهم السلطان على ذلك إن لم تقم الزكوات بهم، ولا في سائر أموال المسلمين، فيقام لهم بما يأكلون من القوت الذي لا بد منه، ومن اللباس للشتاء والصيف بمثل ذلك، وبمسكن يكنهم من المطر والصيف والشمس وعيون المارة"[3]، ويستدل على ذلك بعدة أحاديث نبوية وآثار للصحابة الكرام[4]، وينصّ الرّملي أن من فروض الكفاية: "دفع ضرر المعصوم من المسلمين وأهل الذمة على القادرين، وهم من عنده زيادة على كفاية سنة لهم ولممونهم...، إذا لم يندفع ذلك الضرر بزكاة وسهم المصالح من بيت المال لعدم شيء فيه أو لمنع متوليه ولو ظلما، ونذر وكفارة ووقف ووصية صيانة للنفوس، ومنه يؤخذ أنه لو سئل قادر في دفع ضرر لم يجز له الامتناع، وإن كان هناك قادر آخر"[5].

فالرفاه المجتمعي هو الضامن الأصيل الذي تتعلق به ضرورة تحقيق العدالة الاجتماعية، فالأخوة هي عماد بناية المجتمع الإسلامي، ومن لوازم تلك الأخوة التكافل الاجتماعي، ابتداء من أداء الزكاة والإنفاق الخيري بمختلف أشكاله، انتهاء

---

(1) العبادي، **الملكية**، ج3، ص42.

(2) دراز، **دستور الأخلاق**، ص242.

(3) ابن حزم، **المحلى**، ج4، ص281.

(4) المرجع السابق، ج4، ص282-283.

(5) الرملي، **نهاية المحتاج**، ج8، ص49-50.

إلى وجوب إنفاق ما فضل عن الكفاية في الحالات الاستثنائية أداءً للفرض الكفائي المهدور، ولكن لما يكون المجتمع في حيويته الروحية ويقظته الأخلاقية فإن مسارعته في الإحسان ستغمر أفراده بركة ورفاها.

وللإنفاق الخيري دور رئيسي في إسهام المجتمع الإسلامي في تحقيق العدالة الاجتماعية، وقد بلغ الإنفاق الخيري الإسلامي السنوي حوالي التريليون دولار(1)، كما تعتبر الجمعيات الخيرية الإسلامية الداعم الأكبر للرفاه الاجتماعي في ظل السياسات الاقتصادية الليبرالية المتذبذبة في العالم الإسلامي(2)، وسنتطرق في الفرعين التاليين لأهم آليتين من آليات الرفاه المجتمعي، والتي تتميز بكونها ذا طبيعة مؤسَّسية مستدامة، وليست من قبيل العمل الخيري الظرفي، آلية الوقف والتأمين التكافلي.

ثالثا: الوقف والعدالة الاجتماعية

1- مشروعية الوقف

الوقف هو نوع من أنواع التبرّع، ولكنه تبرع ذو طبيعة فقهية خاصة، وتدور تعريفات الفقهاء له حول معنى "تحبيس الأصل وتسبيل المنفعة"(3)، والحبس والوقف ضد الإطلاق، أي أن يكون الأصل موقوفا عن البيع والهبة، وسَبْل المنفعة والثمرة أي أن يُجعل لها سبيل إلى المصارف التي ارتضاها الواقف(4).

---

(1) Alam, “Islamic Venture Philanthropy: A Tool for Sustainable Community Development”. *SSRN Electronic Journal*, 2010, p2-3.

(2) Harrigan, *Economic liberalization*, p3.

(3) القرافي، **الذخيرة**، ج6، ص323. الماوردي، **الحاوي**، ج7، ص511. النووي، **المجموع**، ج15، ص325. الزيلعي، **تبيين الحقائق**، ج3، ص325. ابن قدامة، **الشرح الكبير**، ج16، ص361. ابن قدامة، **المغني**، ج6، ص3. اطفيش، **شرح النيل**، ج12، ص454.

(4) النووي، **المجموع**، ج15، ص322.

ويمكن وَقف كلّ عين يمكن الانتفاع بها من دون استهلاك أصلها، كالعقار والحيوان والسلاح وأدوات العمل وغير ذلك[1]، وأما الانتفاع فيمكن أن يكون بالمنفعة المباشرة كسكنى العقار الموقوف، أو بثمرة الوقف كلبن الماشية أو عوائد الوقف[2].

ويستقلّ الوقف عن مطلق التبرع بكون أصله باقيا لا يتسهلك من قبل المتبرَّع له، ومن هنا أخذ أحكامه الخاصة في الفقه، بحيث عمل الفقه التشريعي على إحاطة الوقف بمختلف الضمانات التي تحفظ استدامة أصله، ولما قضى أهل العلم بعدم جواز وقف بعض الأشياء فإنما كانت أعينهم على مدى انطباق تلك الضمانات عليه، ومن هنا خلافهم مثلا في وقف بعض المنقولات[3]، وكذلك عدم تسويغهم لاشتراط الواقف الحق في بيع الأصل متى شاء، فاعتبر البعض لفظ الوقف وأثبته وأسقط الشرط، واعتبر الآخرون المعنى فلم يعدّوه وقفا[4].

وعلى هذا التخريج اعتبر كثير من الفقهاء أن أبا حنيفة لا يرى مشروعية الوقف من أساسه، ويفسّر السرخسي ذلك بقوله: "وظن بعض أصحابنا أنه غير جائز على قول أبي حنيفة، وإليه يشير في ظاهر الرواية، فنقول أما أبو حنيفة فكان لا يجيز ذلك ومراده أن لا يجعله لازما"[5]، فلما لا يرى أبو حنيفة أن الوقف تصرف لازم، وأنه يجوز للواقف العدول عنه فذلك يقتضي أن الضمانات الفقهية لاستدامة أصله لا

---

(1) إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، **المهذب في فقة الإمام الشافعي** (بيروت: دار الكتب العلمية، دط، دت)، ج2، ص322. ابن قدامة، **الشرح الكبير**، ج16، ص377.

(2) ابن القيم، **إعلام الموقعين**، ج3، ص216.

(3) وقد استشكل الحنفية وقف المنقول إلا إن كان مما تعورف على وقفه. ينظر: ابن الهمام، **شرح فتح القدير**، ج6، ص217 ، ابن عابدين، **الحاشية**، ج6، ص555.

(4) ابن قدامة، **المغني**، ج6، ص9.

(5) السرخسي، **المبسوط**، ج12، ص27.

تنطبق عليه، وبالتالي لا وجود لمعنى الوقف، ولكن مع ذلك فإنه بمجرد موت الواقف يرتفع هذا الفارق، أما عند جمهور العلماء من الحنفية وغيرهم أن الوقف تصرّف لازم على الواقف[1].

والوقف باعتبار الغرض منه نوعان: خيري وأهلي أو ذري، والأول ما يوقف على أحد أوجه الإحسان، والثاني ما يقفه الإنسان على نفسه وأهله وذريته من بعده[2]، وباعتبار المحل: وقف العقار ووقف المنقول، والمنقول إما أداة وإما نقد.

ورغم أن الوقف كان أمرا معروفا قبل الإسلام إلا أن التشريع الإسلامي تميّز بالتفصيل في الاجتهاد الفقهي التشريعي الذي يضمن حفظ كيان الوقف، كما تميّز بالاحتضان الشعبي الكبير له، وكذا بتوجيهه إلى الميادين الاجتماعية بخلاف تركّزه على أماكن العبادة في الأديان السابقة، وكذلك بشموله لغير المسلمين من أهل الذمة[3]، وهو ما يجعله ذا طابع مدني اجتماعي واسع.

وأصل مشروعية الوقف جميع النصوص الشرعية الحاضّة على الإنفاق الخيري، فهو تبرّع لمنفعة الأصل، والمعنى الزائد للوقف –الاستدامة– هو زيادة في ترسيخ معنى فعل الخير، ويمكن أن يدل على اعتبار ذلك المعنى قوله تعالى: **﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْيِ الْمَوْتَى وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ﴾**[4]، يقول الزمخشري في تفسير الآية: "نَكْتُبُ ما أسلفوا من الأعمال الصالحة وغيرها وما

---

(1) ابن عابدين، **الحاشية**، ج4،ص338.

(2) ابن قدامة، **المغني**،ج6، ص10.

(3) عبد الله ناصر السدحان، "دور الوقف في بناء الحياة الاجتماعية وتماسكها"، بحث مقدم **للمؤتمر الأول للأوقاف** بالمملكة العربية السعودية، 1422هـ، مكة المكرمة، ص221.

(4) سورة **يس**، الآية 12.

هلكوا عنه من أثر حسن، كعلم علّموه، أو كتاب صنفوه، أو حبس حبسوه، أو بناء بنوه"[1].

وفي الترغيب في الوقف نجد قول رسول الله تعالىﷺ: "إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَنْهُ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثَةٍ: صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ، أَوْ عِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ، أَوْ وَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُو لَهُ"[2]، والحديث يحمل معنى عاما للوقف لا يقتصر على المعنى المادي، فكل ما أبقى الإنسان من خير يُجزى به، سواء أكان علما ينفع الناس، أم ولدا أدّبه فكان خيِّرا ينفع الناس والمجتمع، أو مالا حبسه فبقيت منفعته جارية بعد موته، وعلى ضوء هذه الدعاية النبوية لهذا الخير الكبير تسارع أصحاب رسول الله ﷺ إلى اتخاذ الأوقاف؛ يقول ابن قدامة: "لم يكن أحد من أصحاب النبي ﷺ ذو مقدرة إلا وقف"[3]، والأمة مجمعة على جواز أصل الوقف[4].

ويمكن اعتبار وقف الفاروق عمر هو أول وقف في الإسلام موجّه بشكل مباشر للرفاه الاجتماعي، فعن ابن عمر أن عمر بن الخطاب أصاب أرضا بخيبر، فأتى النبي ﷺ يستأمره فيها، فقال: يا رسول الله إني أصبت أرضا بخيبر لم أصب مالا قط أنفس عندي منه، فما تأمر به؟ قال: "إن شئت حبست أصلها، وتصدّقت بها"، فحبسها عمر على ألا تباع ولا توهب ولا تورث، وأوصى بغلَّتها في الفقراء والقربى والرقاب وسبيل الله وابن السبيل والضيف[5].

---

(1) الزمخشري، **الكشاف**، ج4، ص7.

(2) أخرجه مسلم عن أبي هريرة، كتاب الوصية، باب ما يلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته، الحديث رقم: 14، **صحيح مسلم**، ج3، ص1255.

(3) ابن قدامة، **المغني**، ج6، ص3.

(4) الموصلي، **الاختيار**، ج3، ص40.

(5) أخرجه البخاري في كتاب الشروط، باب الشروط في الوقف، الحديث رقم: 2737، **صحيح البخاري، ج3**، ص199.

2- موقع الوقف من نظرية العدالة الاجتماعية

يعمل الوقف على دعم العدالة الاجتماعية من عدة نواح؛ فهو يسهم مباشرة في الإنفاق على الرفاه الاجتماعي، ويحفّز التنمية الاقتصادية التي تزيد من ثروة المجتمع، كما أنه يحّل إحدى أهم مشاكل دولة الرفاه المعاصرة بتخفيفه العبء عن الإنفاق العام، وبالتالي تقليل العبء الضريبي على الاستثمار، وسنفصّل هذه النقاط تباعا فيما يأتي.

إن طبيعة الوقف الخاصّة والتي تفترق عن مطلق التبرّع تتمثل في كونه رأس مال استثماري، وهذا يعني توسيع ملكية رأس المال في المجتمع، وتفتيت تركّزه في أيد قليلة، وبالرغم من الخلاف الفقهي حول بقاء ملكية الوقف للواقف أو انتقالها للموقوف عليهم أو هي ملكية لله تعالى[1]، إلا أنه بعد موت الواقف فالوقف لا يكون إلا ملكية لله تعالى أو الموقوف عليهم، وكلا الجهتين تعبِّران عن ملكية عامة للمجتمع، فلا هي ملكية خاصة ولا هي ملكية للدولة.

والأوقاف الإسلامية ملكيات كبيرة ليست باليسيرة، فيقدّر بعض المؤرخين مثلا أن حوال ثلث الأراضي في الإمبراطورية العثمانية كانت أراض وقفية[2]، كما أن خراج الأراضي الوقفية في الجزائر في الربع الأول من القرن التاسع عشر كان يعدل نصف خراج الأراضي الزراعية جميعا، وكان في مدينة الجزائر وحدها حوالي 2600 ملكية وقفية، ويرجع ثلاثة أرباع عوائدها إلى الفقراء[3].

---

(1) حول هذا الخلاف ينظر: ابن قدامة، **المغني**، ج6، ص6.

(2) Asad Zaman, “Islamic Economics: A Survey of the Literature”, *Islamic Studies*,Vol. 49, No.1, 2010, p49.

(3) حمدي باشا عمر، **نقل الملكية العقارية في التشريع الجزائري** (عنابة: دار العلوم للنشر والتوزيع، ط1، 1420هـ/2000م)، ص56-57. خديجة بقطاش، "أوقاف مدينة الجزائر بعد الاحتلال الفرنسي 1830"، **مجلة الثقافة**، العدد62، الجزائر: وزارة الإعلام والثقافة، سنة1401هـ-1981م، ص77.

كما نلحظ في الوقف بُعدا للعدالة الاجتماعية بين الأجيال، ففوائض الثروة في جيل تنتقل للجيل الذي يليه، وذلك نفس الملحظ الذي لاحظه عمر لما وقف أراضي السواد، والأمر أكثر إلحاحا في الدول الريعية التي تعتمد على ثروات غير مستدامة قد تنقطع في أي وقت، فالأوقاف التي يتخذها المجتمع في وقت الوفرة المالية بفعل ارتفاع سعر النفط ستكون موردا مهما من موارد العدالة الاجتماعية في وقت التقشف وانحسار أسعار النفط أو تناقص احتياطاته.

والوقف يسهم بشكل كبير في التخفيف من أعباء إنفاق الدولة على الرفاه الاجتماعي، فيبيّن تاريخ الأوقاف في المجتمع الإسلامي سعة المجالات التي تحمّل الوقف عبء النفقة عليها وتنوعها، فقد كانت تتكفل بالنفقة على رعاية اليتامى والأرامل والعجزة وذوي الاحتياجات الخاصة، واللاجئين من الحروب والمجاعات والأمراض، وعلى توفير الكسوة والطعام لهم، وتتولى تمويل محاربة الآفات الاجتماعية ومرافقة السجناء ودمجهم في المجتمع والإنفاق على أسرهم، وبناء مساكن للفقراء والمسافرين والطلبة والحجاج، ومساكن لإيواء النساء المطلقات والهاربات من أزواجهن، كما وُجدت أوقاف لتزويج الفقراء وفك الأسرى، ولبناء المستشفيات والمساجد والمدارس والمطاعم الخيرية وتمويل مصاريف إدارتها وصيانتها، والصرف على حفر الآبار وتسبيل المياه الصالحة للشرب، كما عملت على تمويل التعليم والتربية وتزكية النفس والدعوة والبحث العلمي والبعثات العلمية وإنشاء المكتبات، وعلى إنشاء الطرق والقناطر والإنارة العامة، وتقديم الإقراض الحسن، وحتى على إقامة مراكز للترفيه والتسلية[1].

---

(1) محمد أبو زهرة، **محاضرات في الوقف** (بيروت: دار الفكر العربي، ط2، 1391هـ/1971م)، ص5-6. مصطفى السباعي، **من روائع حضارتنا** (بيروت: المكتب الإسلامي، ط3، 1982م)، ص115-165. فؤاد عبد الله العمر، **إسهام الوقف في العمل الأهلي والتنمية الاجتماعية** (الكويت: الامانة العامة

وبهذه التحويلات الاجتماعية السخيّة المتنوعة أسهم الوقف في ترسيخ روح الانتماء إلى المجتمع والشعور بالأمان، وتعزيز التوازن في توزيع الثروة، كما أنه وسّع من الطبقة المتوسطة؛ فإن التعليم المجاني الجيد والرعاية الصحية تخوّل لأفراد الطبقات الاجتماعية الدنيا الرقي في السلم الاجتماعي وتقلّد مناصب وظيفية ذات دخل عال، كما أسهم في تقليل الفجوة بين الريف والمدينة من خلال أوقاف الغرباء والبعثات العلمية والداخليات التعليمية، كما أحاطت الأوقاف بحقوق كل فئات المجتمع؛ مسلمين وذميين، شيوخا وأطفالا، رجالا ونساء، وقد كان للمرأة دور مهم في هذه العملية، إذ تشير إحدى الإحصائيات أن حوالي 25٪ من الأوقاف في الدولة العثمانية أنشأتها المرأة[1].

وللوقف دور مهم في التنمية الاقتصادية من خلال تحفيز الاستهلاك، والإنفاق على توسيع البنية التحتية من طرق وجسور، وتأهيل اليد العاملة بالتدريب والرعاية الصحية، وفي التخفيف من العبء الضريبي على المستثمرين، كما أسهم الوقف في العصر الحديث في توظيف عشرات الألوف في مختلف إداراته ومشاريعه الاستثمارية[2].

فالوقف آلية مهمّة لعلاج مشكلات دولة الرفاه وتخفيف عبء الإنفاق العام، كما أن له مرونة أكبر من الزكاة ليقوم بدور الرفاه الشامل الموجَّه لجميع فئات المجتمع، مع خلوّه من إشكالات هذا النمط التي تعاني منها أنظمة الرفاه الشامل،

للأوقاف، ط2، 1432هـ2011م)، ص 26-30. السدحان، "دور الوقف في بناء الحياة الاجتماعية وتماسكها"، ص224-237. سليم هاني منصور، "الوقف ودوره في التنمية الاجتماعية"، بحث مقدم **للمؤتمر الثاني للأوقاف: الصيغ التنموية والرؤى المستقبلية**، المملكة العربية السعودية، 1427 هـ/ 2006 م، ص15-17.

(1) العمر، **إسهام الوقف**، ص 32.

(2) Murat Çizakça, “Awqaf In History And Its Implications For Modern Islamic Economies”, *Islamic Economic Studies*, Vol. 6, No. 1, November 1998, p47.

فتاريخ الأوقاف يثبت أن المجتمع المسلم كان يعرف ظاهرة الفائض في الخدمات العامة التي توفّرها الأوقاف، فالعرض أكثر من حاجة الناس[1].

كما أن الوقف هو الطريق الضروري نحو اجتثاث الربا من اقتصاد المجتمع المسلم، فبإسهامه في خفض الإنفاق العام يحمي الدولة من عجز الموازنة والاقتراض الحكومي، وبالتالي التحكّم في أسعار الفائدة، والتي تعتبر العائق الأساسي أمام الاستثمار الخاص والنمو، إلى الوصول في النهاية إلى تحويل الاقتصاد إلى اقتصاد تشاركي حقيقي مبارك خال من الربا ومحقه[2].

3- التحديات المعاصرة للوقف

إن الميراث التاريخي لدور الوقف في تحقيق العدالة الاجتماعية يواجه تحديات معاصرة متعددة، سياسية وقانونية وإدارية، ويحتاج إلى مزيد من الاهتمام البحثي والإبداع التطبيقي لتجديد صوره وتصميماته ليواصل أداء دوره في التوازن الاجتماعي، ونتطرق هنا إلى أهم تحدِّيَين يواجهان الوقف ضمن موقعه في نظرية العدالة الاجتماعية:

- استقلالية الوقف

لقد كانت الأوقاف الإسلامية محمية بالولاية القضائية، التي تحتكم إلى المنظومة الفقهية المفعمة بالضوابط التي تحمي الوقف، ولكن منذ أواخر القرن التاسع عشر قامت الدولة الحديثة وقوى الاستعمار الغربية تدريجيا بضمّ الوقف إلى الهيكل التنفيذي للحكومات، والتضييق على الإدارة الأهلية للأوقاف، وهذا التوجّه أدّى إلى النقص في إنشاء الأوقاف الجديدة من قبل المجتمع، خاصة مع واقع التعقيد

(1) Ibid, p46.
(2) Ibid, p44-45.

البيروقراطي والفساد الإداري الذي ينخر الأجهزة التنفيذية[1]، وهذا التوجّه هو جزء من محاولة الدولة الحديثة التفرّد بالسياسات الاجتماعية، وقد حاولت الدولة العثمانية في أواخر عهدها أن تستحوذ على جميع سياسات توزيع الثروة، اتباعا لبعض السياسات الاقتصادية الوافدة، فآل الأمر إلى كبت الرفاه المجتمعي، وانتهى الأمر في النهاية إلى الإخفاق[2].

وإن كان لهيمنة الإدارة العامة على الأوقاف إيجابيات، خاصة مع الإهمال والتعدّي الذي طال كثيرا من الأوقاف، إلا أن الباحث يرى أنه لن يؤدي الوقف مقاصده ضمن النظرية الإسلامية للعدالة الاجتماعية إلا بتركه للمجتمع، مع تفعيل المنظومة القانونية الحاضنة له، والضامنة لنزاهة تسييره وبلوغه مبلغه الذي ارتضاه واقفوه، لكي تعود للمجتمع الإسلامي حيويته، وتسوده روح المبادرة الاجتماعية، ويتشجع الناس على إنشاء الأوقاف.

كما أن استقلال المجتمع بجزء من آليات الرفاه الاجتماعي يحميه من فساد السلطة، ويحمي مثقفيه من الارتهان إلى أعطيات الحكّام، ويضمن لهم الاستقلال الفكري الضروري للقيام بدورهم في حماية الوعي الجمعي من التزييف، خاصة تحت الأنظمة السلطوية غير الراشدة، ويشير محمد عمارة إلى أن الوقف كان له الدور المحوري في حماية الأمة في ظل الأنظمة الطاغية التي ابتُليت به عبر التاريخ[3].

فمن الجميل أن تخصص الدولة الحديثة للأوقاف وزارات خاصة، ولكن عليها أن تكتفي بالدور الرقابي التنظيمي، وألا تزاحم المجتمع في إدارة الأوقاف وإنشائها، ليحافظ على يقظته الخيرية والأخلاقية والتكافلية، فهو الحصن الأخير للفرد المسلم،

---

(1) العمر، **إسهام الوقف**، ص 15.

(2) Çizakça, “Awqaf In History, p46.

(3) عمارة، **هل الإسلام هو الحل؟**، ص111-114، 118-119.

وعلى فقهاء الأمة أن يواصلوا جهد من سبقهم في الدفاع عن استقلالية الوقف، ويجتهدوا في تجديد القواعد التشريعية التي تحميه من التعديات من أي جهة كانت.

- نجاعة التسيير والتصميم

بالرغم من أن قطاع أعمال الخير في المجتمع الإسلامي بلغ مستويات عالية، تقترب أصوله إلى التريليون دولار، إلا أنه يعاني من سوء الإدارة، وعدم نجاعة الاستثمار والتوزيع[1]، وهذا يستدعي مزيدا من الاهتمام بتطوير إدارة الأوقاف والإبداع في تصميم مؤسساته، ليكون قادرا على القيام بدوره في تحقيق العدالة الاجتماعية في عالم شديد التعقيد.

فالوقف بإدارة فاشلة سيؤول إلى مشروع يستهلك ريعه في نفقاته، وهذه إشكالية عالمية يعاني منها القطاع غير الربحي، والسبب الأساسي أن أجور القائمين على تسييرها لا تنافس أجور الشركات الربحية، فَفَشِل الوقف في استقطاب الكفاءات العالية في الإدارة والتسيير، وقد اقتُرِحت نماذج في إدارة الوقف مستوحاة من إدارة المشاريع الاستثمارية الاقتصادية[2]، وعلى الأبحاث أن تستمر في هذا الاتجاه.

وفي مجال الخطة التوزيعية؛ على المؤسسات الوقفية أن تتكامل وتنسق مع الجمعيات الخيرية التي تقدّم خدمات صحية وتعليمية وتدريبية، أو مؤسسات التمويل المصغر، وتتجنّب التوزيع الاستهلاكي المباشر الذي لا يأتي بخير لا على التنمية ولا على العدالة، وقد أثبتت الجمعيات الأهلية نجاعتها، حيث تضطلع بنسبة معتبرة من أدوار الرعاية الاجتماعية تصل في بعض الدول إلى ال60٪[3].

---

(1) Alam, “Islamic Venture Philanthropy”, p2-3.

(2) ينظر مثلا لنموذج مستوحى من إدارة مؤسسات رأس المال الجريء:

Alias T.A, “Venture Capital Strategies in Waqf Fund Investment and Spending”, *ISRA International Journal of Islamic Finance*, Vol. 4, Issue1, 2012.

(3) عدلي، "دور منظمات المجتمع المدني"، ص ص516.

كما أنه من الضروري التكامل والتنسيق مع البرامج الحكومية، أولا بتنسيق المشاريع وتفادي التكرار والتداخل، وثانيا بالتنسيق فيما يخص دعم المشاريع الوقفية بالبنية التحتية من طرق وكهرباء وماء، وبالتسهيلات الإدارية، ليكون الرفاه المجتمعي مكمِّلا لرفاه الدولة لا مناقضا له.

وقبل ذلك كله يجب الرقي بوعي الواقفين، كي لا يضيّقوا بشروطهم على القائمين على تسيير الوقف بما يحقق المصلحة، فقد يؤدّي نقص وعي الواقفين إلى توجيه الوقف إلى مجالات غير أولوية، أو إلى مجالات ضارة، كتمويل ما يكرِّس البطالة والكسل، فقد وُجدت مثلا أوقافٌ موجَّهة للمتفرغين للعبادة! فظهرت مجموعات من الكسالى يقتاتون من الوقف من دون أن يقدّموا أي خدمة اجتماعية للأمة[1].

وفيما بخصّ التجديد في تصميم مشاريع الوقف فينبغي ألا تكون مخاطر السوق مانعة من الإبداع خارج أوقاف العقار، وخاصة مع تطوّر مهارات إدارة المخاطر وتوزيعها، فالوقف النقدي مثلا يمتاز بسيولة وعوائد عالية مقارنة بالعقار، وذلك ما يخوّل له سهولة تمويل المشاريع المصغرة وإنشاء مشاريع تسوعب اليد العاملة، على أن تكون محفظة الاستثمار الوقفي قليلة المخاطر.

وقد كان الوقف النقدي هو الصورة الوقفية الأكثر شيوعا في الدولة العثمانية في أواخر القرن السادس عشر ميلادي[2]، كما أن لهذه الصورة سوابق في الفقه الإسلامي، فيورد ابن الهمام مثلا صورة للوقف النقدي الموجّه للقرض أو المضاربة على أساس تسبيل أرباحها، يقول: "فيمن وقف الدراهم أو الطعام أو ما يكال أو ما يوزن أيجوز ذلك؟ قال نعم، قيل وكيف؟ قال يدفع الدراهم مضاربة ثم يتصدق بها في الوجه الذي وقف عليه، وما يكال وما يوزن يباع ويدفع ثمنه مضاربة أو بضاعة. قال: فعلى هذا القياس إذا وقف هذا الكر من الحنطة على شرط أن يُقرض للفقراء

(1) السدحان، "دور الوقف"، ص239.

(2) Çizakça, “Awqaf In History”, p54.

الذين لا بذر لهم ليزرعوه لأنفسهم، ثم يؤخذ منهم بعد الإدراك قدر القرض، ثم يقرض لغيرهم من الفقراء أبدا على هذا السبيل يجب أن يكون جائزا"[1].

ويمتاز الوقف النقدي بإمكان توسيع قاعدة الواقفين، لأنه بإمكانهم الإسهام بمبالغ بسيطة، كما أن العوائد على الوقف النقدي أعلى من العوائد على العقار، وكذا أفضليته من حيث السيولة، مما يتيح التحكّم أكثر في إدارة التوزيع[2]، ويمكن أن يكون بحبس رأس المال وتسبيل أرباحه، أو بتوجيه رأس المال الموقوف للقرض الحسن أو للاستثمار في تمويل مشاريع مصغرة، كما يمكن للمؤسسات الوقفية أن تدمج ذلك مع التأمين التعاوني بأن يكون للمستثمرين المستفيدين من تلك القروض صندوق تكافلي، يضعون فيه جزءا من أرباحهم السنوية تُوجَّه لأداء ديون الغارمين منهم، وإن كان الغارم فقيرا فيمكن أن يستعان بالزكاة أيضا، وبهذا تتكامل الآليات الشرعية في تحقيق مقاصدها الاجتماعية.

وليؤدي الوقف هذه الأدوار التنموية ينبغي الكلام عن منطقةٍ وسط بين الوقف والتبرع المطلق، منطقةٍ يمكن أن يُشترط فيها الحفاظ على رأس المال وألا يوزع كأعطيات، مع التسامح في تمويل المشاريع الناشئة التي تتسم بخطورة عالية، كما يمكن لمؤسسة الوقف أن توازن في استثماراتها بين تلك المشاريع ومشاريع أكثر استقرارا، فينبغي ألا تقف الشروطُ الفقهية للوقف أمام تحقيق مقاصد الوقف في دعم الرفاه المجتمعي والعدالة الاجتماعية، فإن كان التمويل المصغر أثبت نجاعته في تحقيق التوازن الاجتماعي والتحفيز الاقتصادي فينبغي العمل على إيجاد صيغ تبرّع لها نفس الحماية الوقفية لرأس المال مع مرونة في مجالات الاستثمار، وفقه عقود التبرعات

---

(1) ابن الهمام، **فتح القدير**، ج6، ص219.

(2)Farhah Binti Saifuddin, Saim Kadibi, Refik Polat, Yahya Fidan and Omer Kayadibi, “The Role of Cash Waqf in Poverty Alleviation: Case of Malaysia”, Muktamar Waqf Iqlimi, 2014, Malaysia, p32. http://ddms.usim.edu.my:80/jspui/handle/123456789/9906.

في التشريع الإسلامي يتسم بمرونة عالية لاحتكامها إلى سعة الإحسان لا إلى دقة العدل كما في المعاوضات.

ولكن قبل الكلام عن صيغ تمويلية جديدة فلا بد من التأسيس لإدارة قوية لاستثمار الوقف، ومن دون ذلك فإن توجيه الأوقاف إلى التمويل الاستثماري يُخاف منه أن يتحوّل إلى تمويل قائم على الحيل الربوية، ويلاحظ أحدُ الباحثين أن الوقف النقدي خلال الدولة العثمانية تحوّل إلى تمويل شبه ربوي تحت حيلة بيع الوفاء، وذلك لعدم وجود كفاءة في التسيير الاستثماري القائم على الشركات، تماما كما حدث مع التمويل الإسلامي الذي أريد له أن يموِّل عقود الشراكة ولكنه جنح إلى الوساطة المالية القائمة على المداينات التي لا تتطلّب موظفين ذوي خبرة في مجال الأعمال[1].

رابعا: التأمين المجتمعي

التأمين هو تعاون منظّم بين مجموعة من الأشخاص، بحيث إن تعرض بعضهم لخطرٍ تعاون الجميع على مواجهته بأن يبذل كل أحد منهم إسهاما صغيرا[2]، ويعتبر التأمين من أهم وسائل الرفاه الاجتماعي، وينقسم إلى صيغ متعددة بحسب وجهة تعويضاته أو طبيعته التعاقدية أو الجهة المقدِّمة له، فهنالك تأمين اجتماعي تقدِّمه الدولة، والغرض الأساسي منه هو التكافل والتعاون العام وتحقيق التوازن والحماية والعدالة الاجتماعية، وتتحمل الدولة العجز المحتمل، وهناك تأمين يقدِّمه المجتمع ويسمى بالتأمين التبادلي، وتقدّمه الجمعيات الأهلية والأسرية، ويقوم على التعاون على التخفيف من الأخطار التي تحيق بأعضائه.

كما أن هنالك تأمينا يقدِّمه السوق، غرضه الأساسي هو الربح للجهة المقدِّمة له، وهو التأمين التجاري، وعُرِّف في القانون بأنه عقد يلتزم المؤمِّن بمقتضاه أن يؤدي

---

(1) Çizakça, “Awqaf In History, p61.

(2) السنهوري، **الوسيط**، ج7، ص1086-1087.

إلى المؤمَّن له مبلغا من المال أو إيرادا مرتبا أو أي عوض آخر في حال وقوع حادث من الحوادث المبيَّنة في العقد، وذلك نظير مقابل مالي يؤديه المؤمَّن له للمؤمِّن[1].

والتأمين أصبح متغلغلا في أركان الحياة المعاصرة جميعها، فلا يكاد طعام نأكله أو أداة من أدوات استعمالنا اليومي تخلو من كونها داخلة تحت مظلة التأمين في مرحلة من مراحل التصنيع أو الزراعة، وهو في بؤرة النقاش في أبحاث العدالة الاجتماعية والجدل حول نوعية الرفاه المفضل، فالرفاه الليبرالي يفضّل التركيز على السوق، وأهم ما يقدمه السوق في هذا الصدد هو التأمين التجاري بمختلف أنواعه.

ولقد درس الفقهاء والمجامع الفقهية هذا العقد الحديث، ويكاد ينعقد إجماعهم على جواز التأمين الاجتماعي والتعاوني[2]، والاجتماعي يندرج تحت وسائل تدخّل الدولة لأجل تحقيق العدالة الاجتماعية وأما التعاوني أو التبادلي فهو من باب التكافل المجتمعي المطلوب شرعا، مع وجود الخلاف حول الهيكلة العَقْدية والإدارية لهذا النوع كما سيأتي.

أما بخصوص الحكم الشرعي للتأمين التجاري فقد أصدر مجمع الفقه الإسلامي في دورته المنعقدة في 10 شعبان سنة 1398هـ بمكة المكرمة قراراً بتحريم التأمين التجاري بجميع أنواعه، بإجماع الآراء عدا مصطفى الزرقا، وإلى الرأي نفسه ذهب مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي في دورة انعقاد مؤتمره الثاني بجدة من 10-16 ربيع الآخر 1406هـ، وشاركهم في ذلك الحكم مجلسُ هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية في دورته العاشرة المنعقدة في الرياض في 1397/4/4هـ، ومجمع البحوث بالأزهر، وكثير من الفقهاء كمحمد أبو زهرة

---

(1) المرجع السابق، ج7، ص1084.

(2) عبد الرحمن السند، "الضوابط والمعايير الشرعية للتامين التعاوني"، بحث مقدم **لملتقى التأمين التعاوني**، الرياض، 1430هـ، ص5-7.

والصديق الضرير وغيرهم[1]، وذهب البعض للجواز مثل مصطفى الزرقا وعلي الخفيف[2].

وأصل حكم الحرمة عند الجمهور يستند إلى عدة تخريجات؛ من ذلك أنه عقد احتمالي يكتنفه غرر فاحش فكان أشبه بعقد مقامرة، وخاصة من جهة المستأمن، وأنه من باب أكل أموال الناس بالباطل، أما المجيزون فاستندوا إلى تخريجات عدة للعقد منها: أنه عقد يُقصد به التعاون أصالة، وأنه في حقيقته من التبرعات وليس من المعاوضات، وأنه عقد جديد لا يناقض أصلا من أصول التشريع والحاجة إليه ماسّة، ومنهم من خرّجه على أساس الوعد الملزم وليس العقد، ومنهم من رأى أنه من العرف المشروع أو المصلحة المرسلة[3]، وهي تخريجات ضعيفة، أغلبها من باب الاستدلال بالمتفق عليه في موضع الخلاف.

واستنادا للفتاوى الصادرة بتحريم التأمين التجاري وإجازة التأمين التعاوني[4] يمكن تلخيص ضوابط هذا الجواز في أربعة ضوابط:

---

(1) المرجع السابق.

(2) مصطفى أحمد الزرقا، **عقد التأمين وموقف الشريعة منه** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1984م)، ص55. علي الخفيف، "التأمين وحكمه على هدي الشريعة الإسلامية وأصولها العامة"، بحث مقدم **للمؤتمر الأول للاقتصاد الإسلامي**، مكة المكرمة، 1976م.

(3) الصديق محمد الأمين الضرير، **الغرر وأثره في العقود في الفقه الإسلامي** (سلسلة صالح كامل للرسائل الجامعية، ط2، 1416هـ/1995م)، ص647-658. محمد بن الحسن الحجوي، **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي** (تونس، مطابع النهضة، دط، دت)، ج4، ص306-313. غريب الجمال، **التأمين في الشريعة والقانون** (جدة: درا الشروق، دط، 1977م)، ص73، 111.

(4) وخاصة قرار مجمع الفقه الإسلامي 200 (21/6) بشأن الأحكام والضوابط الشرعية لأُسس التأمين التعاوني، ينظر: http://www.iifa-aifi.org/2396.html.

1- أن يكون قصد التعاون فيه أصيلا، ليخرج العقد من المعاوضة التي يحرم فيها الغرر الفاحش إلى التبرّع الذي يُغتفر فيه ذلك، وكل عقد تأمين قصدُ الربح فيه أصيل فهو معاوضة وهو محرم للغرر الفاحش.

2- أن تكون ذمة المستأمنين والشركة واحدة، بخلاف التأمين التجاري الذي تكون فيه لشركة التأمين ذمة مالية مستقلة عن المستأمنين الذين يُعتبرون مجرد زبائن، وهذا يعني أن الفائض التأميني ملكٌ للمستأمنين.

3- ولتأكيد معنى التبرع فلا تخضع قيمة التعويض لمقدار ما يدفعه المستأمن.

4- الالتزام بالضوابط الشرعية في الاستثمار، والبعد عن الربا وجزءات التأخير.

ونتج عن هذه الأحكام والضوابط منتج تأميني سُمّي بالتأمين الإسلامي أو التكافلي، وعُرِّف بأنه اتفاق بين شركة التأمين الإسلامي ممثِّلةً لهيئة المشتركين وبين الراغب في التأمين على قبوله عضواً في هيئة المشتركين والتزامه بدفع مبلغ معلوم على سبيل التبرّع به وبعوائده لصالح حساب التأمين، على أن يُدفع له تعويض عند وقوع الخطر طبقاً لوثيقة التأمين والأسس الفنية والنظام الأساسي للشركة[1]، أو هو عقد يلتزم بموجبه كل مشترك بدفع مبلغ من المال على سبيل التبرّع، لتعويض المتضررين على أساس التضامن، وتدار العمليات من قبل إدارة متخصصة على سبيل الوكالة بأجر معلوم[2]، وهذه التعريفات بها عيب عدم الشمول، ولا تنطبق إلا على الشكل الوقفي، فالقيد بالتبرع في علاقة المستأمن بالشركة يقصي الشكل القائم على المضاربة وتوزيع الأرباح والفوائض على الأعضاء، وإنما التبرّع الواجب حسب الضوابط

---

(1) يونس صوالحي، "التأمين الإسلامي: مفهومه وخصائصه"، بحث مقدم إلى **الملتقى الدولي حول: مؤسسات التأمين التكافلي والتأمين التقليدي، بين الأسس النظرية والتجربة التطبيقية**، سطيف/الجزائر،25-26 أفريل 2011، عرض باوربوينت، شريحة 6.

(2) أحمد سالم ملحم، **إعادة التأمين وتطبيقاتها في شركات التأمين الإسلامي** (عمّان: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط1، 2005)، ص47.

الشرعية يجب أن يكون بين الشركة والمستفيد من التعويض، والمستأمنُ يوكّل الشركة بالقيام بذلك التبرع.

وتقوم العلاقة التعاقدية في شركات التأمين التكافلي على ثلاث صيغ أساسية؛ أولا الوكالة: بحيث يوكِّل المستأمنون إدارة الشركة بالقيام بجميع العمليات الخاصة بالتأمين، من تحديد قسط الاشتراك والتعويض والاحتياطات وغير ذلك، ويُؤجَر الوكيلُ إما بأجرة ثابتة، أو بجعالة متعلقة بنسبة من الفائض التأميني، ثانيا المضاربة: باعتبار أن المستأمنين هم أرباب المال وإدراة الشركة هي المضارب، وأقساط التعويض هي مصاريف على المضاربة، ثالثا الوقف: بأن تُعتَبر أموال الاشتراكات وقفا على المستأمنين، وتقوم الشركة بإدارة الوقف مقابل أجرة[1].

واقتُرِح أيضا نموذجٌ يقوم على الوديعة[2]، وهو نموذج فيه تركيب شديد، ولا يختلف عن نموذج الوكالة، مع فارق السّماح للوكيل بالاقتراض من الفائض للاستثمار لفائدته الخاصة، وهو قرض مضمون عليه لصالح المستأمنين، ولا شبهة للربا في ذلك باعتبار أن المنفعة المباشرة تلحق المقترض لا المقرِض، فهي امتياز زائد على أجرة الوكالة وليس في مقابل الوكالة.

ويظهر بجلاء معنى عدم الربحية في جميع هذه التصميمات، فالقائم على إدارة الشركة إما وكيل بأجرة، أو مضارب في غير محل علاقة التعويض، وإنما في استثمار الفوائض، كما أن التبرّع يبرز في علاقة الشركة بالواقع في الخطر، فتلك التعويضات تبرعات بإباحة الأعضاء لها، لا تعويضات مباشرة عن أقساطه، وتبقى الأموال في ملكية المستأمنين موكِّلين الإدارة بالإشراف على عملية التبرع للمتضررين من

---

(1) يونس صوالحي وغالية بوهدة، "إشكالات نماذج التأمين التكافلي وأثرها في الفائض التأميني: رؤية فقهية نقدية"، **مجلة التجديد**، المجلد 17، العدد 34، 1435/2013هـ، ص101-111.

(2) المرجع السابق، ص121-123.

أعضائها، وباستثمارها إن شاؤوا، أو بالسماح للوكيل أن يقترض قرضا لمصلحته الخاصة، إلا في حالة الوقف حيث يتنازل المستأمنون عن ملكية أقساطهم تبرعا.

ولما كان أهم فارق يميّز التكافلي عن التجاري هو عدم اعتباره منتجا ربحيا يقدِّمه مستثمرون قصد جني الأرباح؛ فإن هذا لا يتحقق إلا بأن يكون المستأمنون هم أنفسهم الجهة التي يرجع إليها القرار الإداري Policymakers، وبمجرد انتفاء هذا الشرط واستئثار الإدارة أو المساهمين المستثمرين بقرارات التعويضات وأجرة الوكالة فإنه من السهل بمكان أن يتخفّى الوجه الربحي تحت شعار التبرّع والتعاون، فما على الإدارة إلا أن تسمي الأرباح أجرة وكالة!

ويشكك بعض الباحثين في حقيقة موافقة تطبيقات شركات التأمين التي تحمل وصف الإسلامية للضوابط الشرعية، ويرون أن التأمين التكافلي لم يستطع تجسيد مبدأ كون المستأمنين شركاء حقيقين، واعتبار الإدارة وكيلا بالأجرة أو مضاربا بنسبة من الربح مع اعتبار التعويضات تبرعات، ويرون أن الواقع يسير على اعتماد الحيل لإصباغ شروط الفتوى صوريا على نموذج التأمين التجاري التقليدي[1]، ولعل أهم ما يدفع للتحايل في هذا الميدان هو محاولة تطويع الضوابط الشرعية لتتناسب مع الشركات الربحية التجارية قسرا، مدفوعين بمعضلة أن فتوى التحريم تضيق عليهم زبائنهم من جهة، ومن جهة أخرى عدم استعدادهم للتحوّل للنمط التكافلي الحقيقي الذي يعني إشراك المستأمنين في قرارات الإدارة، فنكون أمام وضع تكون فيه شركات التأمين التعاوني التقليدية في غير بلاد الإسلام أوفق في هيكلتها بالضوابط الشرعية من بعض المسماة إسلامية، لانعدام الحافز للتحايل في الأولى!

---

(1) El Gamal, *Islamic Finance*, p170-171, 173-174. Muhammad Akram Khan, *What is Wrong with Islamic Economics?* (UK: Edward Elgar, 2013), 408-413.

عبد الرحيم عبد الحميد الساعاتي، "هل التأمين الإسلامي المركب تأمين تعاوني أم تجاري؟"، **مجلة جامعة الملك عبد العزيز الاقتصاد الاسلامي**، العدد الثاني، سنة 1430هـ.

وما يهمنا هنا هو أن النمط المشروع نظريا له أبعاد اجتماعية لا تخفى، إما في التأمين الاجتماعي الذي تقدّمه الدولة وإما في التكافلي المستند إلى التعاون بين مجموعة من أفراد المجتمع، مجسدين لمعني الرفاه المجتمعي، وهذا بخلاف التجاري الذي هو استثمار في مخاوف الناس، وشفط لمبالغ ضخمة كبوليصات تأمين، وقد بلغت 4.8 تريليون دولار عالميا سنة 2017م، شكّل التأمين على الحياة حوالي 55.6٪ منها[1]، ولا ريب أن استثمار تلك المبالغ الضخمة لصالح المستأمنين من مختلف الطبقات الاجتماعية أوفق بتحقيق العدالة الاجتماعية من استئثار مجموعة من حملة الأسهم بعوائد تلك المبالغ، ولم يمثل التأمين التعاوني في العالم سنة 2015 إلا حوالي 26.7٪ من سوق التأمين العالمي[2].

وتهدينا نظرية العدالة الاجتماعية إلى التعامل مع موضوع التأمين بتحليل أكثر شمولا، وذلك بالانتباه إلى علاقة السوق بالمجتمع، وخطورة تسليع العلاقات الاجتماعية، فالتأمين التجاري هو تسليع للثقة والتعاون والتراحم والنصرة وتحويلها إلى منتجات ربحية، وهذا يعني مزيدا من تفكيك العلاقات الاجتماعية، ومزيدا من البعد عن التصور القرآني الذي يدفع إلى التكافل والتراحم، عوض الاستئثار والبخل والجشع، ومزيدا من البعد عن مقاصد الزكاة التي توجب على المجتمع غوث الغارمين وابن السبيل من دون مقابل.

ومن أهم ما يميز التأمين التكافلي عن التجاري هو أن التكافلي يمنع تكثيف الثروة في أيد قليلة، بإتاحة التكافلي لعوائد الاستثمارات لجميع المستأمنين، ولكون شركات التأمين التجاري متاح إنشاؤها للأغنياء المالكين لرؤوس الأموال فحسب، إذ لا بد من وضع رأس مال كبير، بخلاف التأمين التكافلي الذي يمكن نظريا عدم

---

(1) Ernst & Young, “Global insurance trends analysis 2018”, June 2018. Reuters, Global Insurance Market, available online: https://www.reuters.com/brandfeatures/venture-capital/article?id=25059. Accessed on: 18/10/2018.

(2) Icimif, “Global Mutual Market Share 2015”, available online: https://www.icmif.org/publications/global-mutual-market-share/global-mutual-market-share-2015. Accessed on: 20/10/2018.

اشتراط هذا الشرط فيه، لتكافل المستأمنين بعضهم مع بعض[1]، وهذا الأمر يرجع إلى طبيعة التنظيمات القانونية الحاكمة.

وبين عدم التوازن في توزيع الثروة وفقدان الثقة في المجتمع علاقة موجبة مثبتة في بعض الدراسات[2]، وفقدان الثقة في المجتمع يعني مزيدا من اللجوء إلى منتجات السوق للرفاه، ولا ريب أن انتشار المؤسسات التأمينية الربحية بشكل كبير واتساع قائمة الأخطار المؤمَّن عليها يدلّ على تآكل التكافل الاجتماعي، وذلك لا يشذّ عن التصور الفرداني المادي للنظرية الاقتصادية الوضعية، وقد ربط بعض الباحثين تأخّر دخول ثقافة التأمين إلى العالم الإسلامي بقوة الحياة التكافلية التي كانت سائدة في المجتمع الإسلامي إلى نهاية فترة الدولة العثمانية[3]، ففي مجتمع مفعم بالعاطفة التعاونية والآليات التكافلية من زكاة ووقف وعلاقات اجتماعية دافئة يقلّ خوف الإنسان من الطوارئ والتشرّد المفاجئ والمرض المميت، فيجب الانتباه لهذه الخلفيات التصورية لصناعة التأمين ومدى اتساقها مع النموذج الإسلامي، عوض الاستلاب إلى هوس محاكاة كل وارد وأسلمته صوريا.

وعلى الدولة الإسلامية الحديثة أن تعتمد نظام تأمين متكامل، لا يستعبد المجتمع للسوق، ولا يقتصر على التأمين الاجتماعي العام المرهِق للخزينة العامة، وإنما المطلوب نموذج تتكامل فيه الدولة بتأمينها الاجتماعي، مع المجتمع بتأمينه التكافلي التعاوني، والسوق بأدواته الإدارية الاستثمارية الناجعة.

وعلى الأبحاث في الاقتصاد الإسلامي أن تولي اهتماما أكثر للاقتصاد ذي البعد الاجتماعي، فيمكن للهندسة المالية والإدارية أن تقترح نماذج تدمج بين مختلف

---

(1) Zaman, "Islamic Economics", p47.

(2) هذه العلاقة مثبتة إحصائيا، ينظر مثلا:

Uslaner, E. M., & Brown, "Inequality, Trust, and Civic Engagement. American Politics Research", 33(6), 2005, 868–894.

(3) aman, "Islamic Economics", p45-46.

الآليات الشرعية؛ من زكاة وأوقاف وتبرعات وتأمين تكافلي واستثمارات ذات بعد اجتماعي (Impact investments)، لتكمِّل تلك الآليات بعضها بعضا، ولا تتحقق مثل هذه الإبداعات إلا بوفرة الأبحاث والتطبيقات، والتخفّف من هيمنة عقيدة السوق وتعظيم الأرباح المادية، والسعي المحموم نحو تسليع كل العلاقات الاجتماعية، ويبلغ الخطل منتهاه لما يُتوسّل بتلفيق الفروع الفقهية والأقوال الشاذة للوصول إلى تلك الغايات ودمغها بوصف "الإسلامي"!

الفصل الثاني عشر: الآليات الأسرية للعدالة الاجتماعية

أولا: الأسرة وسياسات دولة الرفاه

1- الأسرة محور الرفاه الاجتماعي

إن خلق الإنسان أزواجا آية من آيات الإبداع الرباني ولطفه **﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾**[1] واكتملت تلك الآية بأن جعل الرحمن العلاقة الزوجية سبب المودة والرحمة والسكينة، ليكون الزوجان لبعضهما البعض سكنا يأويهم وأولادهم من تقلبات الأيام وعواصفها **﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾**[2]، ولباسا يقيهم نوائب الدهر **﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ﴾**[3]، وتصبح تلك العلاقة من أهم الوشائج الرحمانية التي ترصّ نسيج الإنسانية جمعاء **﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾**[4]، وعلى هذه الهندسة الاجتماعية المتمحورة حول الأسرة تقيم الشريعة الإسلامية "كل تكاليف التكافل والتراحم في الأسرة الواحدة، ثم في الإنسانية الواحدة"[5].

وقد توسّع أهل العلم في سرد مقاصد مشروعية الزواج وبيان مظاهر الرفاه الذي تقدمه الأسرة لأفرادها، فالأسرة وسيلة لـ"تهذيب الأخلاق، وتوسعة الباطن بالتحمّل في معاشرة أبناء النوع، وتربية الولد، والقيام بمصالح المسلم العاجز عن

---

(1) سورة **الروم**، الآية 21.

(2) سورة **الأعراف**، الآية 189.

(3) سورة **البقرة**، الآية 187.

(4) سورة **النساء**، الآية 1.

(5) سيد قطب، **في ظلال القرآن**، ج2، ص372.

القيام بها، والنفقة على الأقارب والمستضعفين وإعفاف الحرم ونفسه، ودفع الفتنة عنه وعنهن، ودفع التقتير عنهن بحبسهن لكفايتهن مئونة سبب الخروج "[1]، فهي مظنة كل خير وعدل وتكافل، لهذا حكم أهل العلم بكراهية الزواج على من يخاف من نفسه الجور والظلم[2].

وتعتبر الأسرة بنية ذات أهمية بالغة بالنسبة للمجتمع، ففيها يتم تنظيم العلاقات بين الجنسين وبين الأجيال، وهي آلية لتوزيع الرعاية والثروة بين تلك الفئات، فالشباب يرعون المسنين، والأصحاء يرعون المرضى، والزوجان يتعاونان على تنشئة الأطفال ورعايتهم، والثروة تتوزع عبر آلية النفقة والميراث بما يخدم استقرار العائلة واستمراها، فعلى الزوج النفقة، وعلى الزوجة الرعاية، والثروة تنتقل للأجيال وفق تركيبة الأسرة ودرجة القرابة، فتتكامل بذلك الأدوار في إدارة هذه الشراكة في جوٍّ من المودة والرحمة والأمان النفسي.

ودور الأسرة يمتد إلى أبعد من الرعاية العضوية والنفسية، فهي مدرسة لنقل المعرفة والتربية والخبرة عبر الأجيال، وفيها يتعلم الإنسان الاندماج الاجتماعي، وفيها يتحول من مجرد كائن حيواني يأكل ويشرب إلى إنسان يتمثّل الأخلاق الإنسانية والطباع السوية، ويتعاون الأبوان على أداء هذه المهمة بتكامل وتقاسم كفء للأدوار، فقد بيّنت دراسات اجتماعية مثلا أن طبيعة التفكير الأخلاقي مختلفة بين الرجل والمرأة، فالمرأة تفكّر بشكل أكبر في كيفية عيش الآخرين والإحساس بشعورهم، وتركّز أكثر على الكيفية التي تحمي بها الآخرين من الأذى، في حين يفكّر الرجال من منظور حقوقي، وبأنه لا ينبغي انتهاك حقوق الآخرين[3]، مما يجعل المرأة

---

(1) ابن الهمام، **فتح القدير**، ج3، ص189.

(2) المرجع السابق، ج3، ص187.

(3) Lappalaine & Motevasel, "Ethics of care", p189-190.

مؤهلة أكثر للقيام بدور الرعاية بكفاءة أكثر، ويجعل الرجل أكثر كفاءة في توزيع الحقوق ضمن الأسرة.

كما أن للأسرة دورا مهما في إدارة الثروة من خلال التخطيط، وترتيب أولويات الإنفاق وتوزيع المخاطر، والميل للادخار والاستثمار وشراء الأصول الرأسمالية ضمانا لرفاه أجيالها المستقبلية، وينتقد مثلا شومبيتر تفكيك الأسرة من قبل الأيديولوجية الرأسمالية المادية، ويعتبر أن ذلك من بذور فنائها، فالمادية أعطت معاني أخرى للعائلة، قائمة على حساب التكلفة، وأصبحت المنازل الكبيرة والعائلة الممتدّة يُنظر إليها كأعباء مالية غير مسوَّغة، وتم استبدالها بمنزل صغير مع حياة أكبر خارجه، وأكثر تمحورا حول الفرد، وتحولت الضيافة إلى المطعم، واعتبر شومبيتر أن هذا النمط العائلي الجديد سيدمر الأساس الذي بنيت عليه الرأسمالية وهو الادخار والاستثمار، وقد كانت الأسرة الكبيرة والأولاد الكثر الدافع الأهم للادخار والاستثمار[1].

وتسهم الأسرة كذلك في فعالية تقسيم العمل والأدوار ضمن العائلة، مما يؤدي إلى إنتاجية أكبر للرجل في عمله، وعائد أكبر للعائلة، كما أنها تؤثر إيجابيا على الرفاه المادي لأفرادها من خلال اقتصاد الحجم، فالعيش ضمن مجموعة يقلّل من النفقات، فحسب إحصائية في أمريكا أنه إذا انفصل زوجان لهما طفل إلى وحدتين؛ إحداهما بشخصين والأخرى بشخص واحد فإنهما سيحتاجان إلى زيادة في الدخل تقدر بحوالي 40٪ مما احتاجوه وهم أسرة واحدة[2].

والدراسات الاجتماعية التي تبين المآلات السيئة لتفكّك الأسرة واضطرابها عديدة، فقد أثبتت عدة دراسات اجتماعية أن تفكّك الأسرة وارتفاع نسبة الطلاق

(1) شومبيتر، **الرأسمالية والاشتراكية**، ص331-336.

(2) Robert Lerman, "How Do Marriage, Cohabitation, and Single Parenthood Affect the Material Hardships of Families with Children?", *Urban Institute publication*, Washington, D.C. 2002, p27.

والولادات خارج الزواج والزواج المتأخر تسبب في إشكالات اجتماعية كبيرة كالفقر والحمل لدى الفتيات، وشيوع آفة الإدمان لدى الأحداث[1].

كما أن الأرقام تشير إلى أن الدول ذات الأسرة التقليدية الممتدة كأسبانيا وإيطاليا واليونان وأيرلاندا أقل نسبة في موت الأطفال الناتج عن سوء المعاملة في أوروبا، وأقل نسبة في عدد الأسر ذات العائل الواحد، وهي الدول التي تشهد أقل نسبة في تدخّل سياسات دولة الرفاه في الأسر، كما أنها لا تشهد أصلا قوانين منع ضرب الأولاد كما هو الحال في السويد ذات نمط الرفاه الشامل، والتي تشير عدة إحصاءات إلى انتشار كبير للأمراض النفسية فيها جرّاء العيش خارج الأسر[2].

وتشير دراسة إحصائية في المجتمع الأمريكي أن الأسر القائمة على العلاقة الزوجية أكثر استقرارا ماديا ونفسيا من الأسر ذات العائل الواحد -وعادة الأم فقط-، أو مع والدين غير متزوجين، ونسبة الفقر في الأولى أقل من النصف من الأخيرة، وترجع الدراسة ذلك إلى الأثر الإيجابي للالتزام بين الزوجين على إعادة توزيع الثروة وحسن التخطيط في الإنفاق، وتلقّي المساعدة من الأصدقاء والأقارب، ونصحت الدراسة بتبنّي سياسات مشجعة على الزواج وإدامته للقضاء على الفقر[3].

فما هو أثر سياسات دولة الرفاه على بنية الأسرة، وما موقف التشريع الإسلامي من ذلك؟

2- أثر سياسات دولة الرفاه على استقرار الأسرة

تتوسل الدول ذات نظام الرفاه الشامل بسياسات الرفاه لتغيير بنية المجتمع والأسرة بما يتفق مع تصوّر النخبة الحاكمة لفلسفة العدالة الاجتماعية والمساواة بين الجنسين، وبالرغم من الاعتقاد السائد بأن مجال الأسرة مجال خاص لا ينبغي للقرارات

(1) Ibid, p1.
(2) Morgan, *Family Policy*, p44, 47-48.
(3) Lerman, “How Do Marriage”.

السياسية أن تطالها، إلا أن النقص المتفاقم في السكان في أوروبا وزيادة شيخوخة المجتمع دفع إلى ذلك[1].

وتقوم آليات الرفاه والتحويلات الاجتماعية مقام كثير من أدوار الأسرة، فقد أثبتت عدة دراسات إحصائية العلاقة الطردية بين ارتفاع إجراءات الرفاه من قبل الدولة وتخلّي الأسرة عن التزاماتها وتحويل واجبات الرعاية لمؤسساتٍ خارج الأسرة، ففي سنة 2005 مثلا قَدمت الأسرة الألمانية والبريطانية 70٪ و80.9٪ على التوالي من رعاية الأطفال، في حين قدّمت الأسرة السويدية 28.5٪ فقط[2]، وهذا يدل على أن سياسات الرفاه السخيّة لا تُصلِح الأسرة وإنما تزاحمها وتنوب عنها في كثير من أدوارها، وهو ما يعني مزيدا من إضعاف مركزها الاجتماعي.

ولأن آليات العدالة الاجتماعية عبارة عن سياسات تستند إلى تصورات أخلاقية واجتماعية، فقد تأثرت آليات الرفاه الاجتماعي في الغرب بتصوّرات الحركة النسوية، وتمّ إعادة تعريف الأسرة من بنية ذات أب وأم وأولاد إلى أم وأولاد، تحت شعارات تحرير المرأة من "السلطة الذكورية"، فأصبحت بذلك الأسرة التقليدية مهدّدة من جهتين؛ فالدولة بتحويلاتها السخية الموجّهة للأم العازب تشجِّع على عدم الزواج وتسهِّل من الطلاق والولادة خارج مؤسسة الزواج[3]، ومن جهة أخرى ازدياد فرص عمل المرأة خارج البيت على حساب الرعاية المنزلية للأسرة[4].

وتحت سياسات الرفاه الاجتماعي السخيّة تحوّلت قوامة الأسرة من الزوج والأب إلى الدولة، مما أدّى إلى تشجيع ظهور أسرة الأم العازبة، وتحييد دور الرجل

---

(1) Morgan, *Family Policy*, p:x-1.

(2) دالي، **الرفاه**، ص192.

(3) O'brien and Penna, *Theorising Welfare,* p101-102.

(4) سنتناول هذه القضية بمزيد من التفصيل لاحقا بإذن الله تعالى.

في الأسرة من خلال إضعاف قوامته، وهذا أدّى إلى مشاكل اجتماعية خطيرة ناتجة عن الأولاد الناشئين بعيدا عن سلطة الأب وتربيته[1].

فسياسات الرفاه السخية للدولة تعمل -حسب Offe- على تنشئة الشعب على الاعتماد على خدمات الدولة، وعلى إضعاف أي نظام خارج الدولة يقوم على توفير بديل لخدمات من غير مقابل كالجمعيات التطوعية، وحتى خدمات المرأة من دون مقابل في البيت أمر غير مقبول، ولا بد أن تنال المرأة مقابلا ماديا عليه، كما أن الدولة هي التي تحدّد متى يبدأ المرء العمل ومتى يتقاعد، وكم أقصى مدة تكون العطلات المرضية، وغير ذلك، فهي منظومة متكاملة لإنتاج اليد العاملة والحفاظ على الحافز للعمل باستمرار، وليست سياسات لإصلاح الخلل في المنظومة الاجتماعية[2].

ولعل أفضل مثال لملاحظة أثر سياسات الرفاه على بنية الأسرة هو نموذج دولة السويد، باعتبارها دولة تتبنى نمط النظام الشامل لرفاه الدولة، كما أنها تعتبر النموذج الأمثل للسياسات المطبقة بصرامة للمساواة بين الجنسين في مختلف المستويات، حتى أصبحت النموذج "التنويري" لوضع المرأة في المجتمع، وتظهر أيديولوجية المساواة بين الجنسين في إجراءات العدالة الاجتماعية في خلق وضع لا يفرِّق بين الرجل والمرأة في طبيعة العمل، ولا تكون فيه رعاية الأطفال أمرا خاصا بالمرأة يمنعها عن مزاولة العمل المأجور، ولا يكون الرجل فيه هو من يعول العائلة، وذلك بتوفير مراكز رعاية نهارية للأطفال، وتمكين المرأة من دخول سوق العمل، وتقديم إعانات مباشرة للأطفال، فهو نظام يقوم على منهجية ألا يعتمد أحد على أحد، لا المرأة على زوجها، ولا الأطفال على والديهم[3].

ونتيجة لهذه السياسات أصبح المجتمع السويدي – كما بيّنت عدّة دراسات- يعاني من اضطرابات كبيرة في بنية الأسرة، فالمجتمع يواجه تناقصا حادا في الزواج

---

(1) Ibid, p102-102.

(2) Offe, *Contradictions of the Welfare State*,, p94,98.

(3) Morgan, *Family Policy*, p18,27-28.

وزيادة في الطلاق، وانتشارا كبيرا للعلاقات خارج الزواج، وارتفاعا كبيرا للعيش فرادى، وتصاعدا في عدد العائلات بوالد واحد، وارتفاعا سريعا في الولادات خارج الزواج، كما يعاني من نسبة انتحار عالية في أوروبا[1].

وهذه الهندسة الاجتماعية المدمِّرة للأسرة تعكس التصوّر الاختزالي السطحي للمجتمع من طرف النظرية الاقتصادية المادية النفعية، فالمجتمع ليس إلا مجموعة من الذكور والإناث يأكلون ويشربون ويتوالدون، ولا يهم شكل العلاقة بينهم، ولا يهم حجم مسؤولية بعضهم عن بعض، فالدولة هي التي ترعى الأولاد والمرضى والشيوخ عبر مراكزها الرعائية.

ويصف أحد علماء الاجتماع الأمريكيين المعاصرين[2] هذا الوضع بأن المجتمع الغربي يعيش فصلا باردا من الفردانية المفرطة، ويتوق إلى دفء المجتمع حيث تزهو العلاقات الاجتماعية، ويدعو إلى ضرورة دعم أخلاقيات المجتمع، فلا يمكن للمجتمع أن يستمر دون حدٍّ معقول من الالتزام بالمسؤوليات، وجانبٌ كبير من تلك المسؤوليات لا يمكن فرضه بقوة القانون كالزواج وتكوين أسرة، فلا بد من التوسّل بمنظومة أخلاقية اجتماعية عبر التعليم، ويَعتبر أن الرعاية المؤسساتية للأطفال من مسبّبات هذا الوضع الفرداني الموحش، ويدفع إلى ترك أمر الرعاية للأسرة، وعدم تشجيع الطلاق ونشوء العائلات ذات العائل الواحد من خلال سياسات الرفاه[3].

وتبيّن الدراسات التطبيقية أنه لا يمكن للتحويلات الاجتماعية أن تسهم في التكافل العائلي إلا إن تمت عبر آليات تنظر إلى العائلة كوحدة واحدة[4]، كما أن

---

(1) ينظر سرد لدراسات عديدة في هذا السياق:

Morgan, *Family Policy*, p4-18.
(2) Amitai Etzioni
(3) Peter Dwyer. *Welfare rights and responsibilities* (UK: The Policy Press. 2000), p74-76.
(4) Charpentier, *Encyclopédie*, p351-352.

التحويلات المادية التي تقوم بها الدولة لا يمكنها تعويض الرفاه الأسري القائم على الرحمة والمودة والعطف والحب، وعلى الأمان النفسي والروحي والأخلاقي، ومن هنا كانت آليات التوزيع في نظرية العدالة الاجتماعية في التشريع الإسلامي تنتهي جميعها إلى أعتاب الأسرة ونظامها، لتتكامل مع آلية النفقة عبر القوامة الأسرية من دون أن تلغيها أو تتجاوزها.

ويُمثِّل نظام النفقات ونظام الميراث أهم آليات توزيع الثروة والالتزامات والحقوق داخل الأسرة في الإسلام، ويتضافر النظامان لهندسة وضعٍ أسري تتكامل فيه الأدوار، وتلتحم به لحمة الأسرة، ويُدعم فيه التعاون والتكافل والاعتماد البَيْني في أفراد الأسرة، لضمان حيوية الخلية الأساسية في المجتمع، لتقوم بدورها في تنشئة الإنسان الأخلاقي الاجتماعي المعتدل، وهذا ما سنتناوله في الفرعين التاليين إن شاء الله تعالى.

ثانيا: نظام النفقات ودوره في رفاه الأسرة

تتقاطع المشتقات اللفظية من جذر "نفق" في معنى الانقطاع والخفاء، ونفقت الدّابة بمعنى انقطعت روحها وماتت، والنفاق إخفاء الشرك، والنفقة انقطاع المال بصرف في مصرفه[1]، وفي الاصطلاح الشرعي فالنفقة في باب فقه الأسرة هي إدرارٌ واجب على الغير بسبب الزوجية أو القرابة أو المِلك[2]، ويتناول الفقهاء في مباحث النفقات: نفقة الزوجات والنفقة بين الأقارب وعلى الرقيق والبهائم، ويهمنا في سياق رفاه الأسرة نفقة الزوجية والأقارب.

(1) ابن فارس، **مقاييس اللغة**، ج5، ص454.

(2) ابن الهمام، **فتح القدير**، ج4، ص378.

وقد اتفق الفقهاء على وجوب نفقة الزوج على[1] زوجه ولو كان معسراً، أما إن كانت هي موسرة وهو معسر فابن حَزْم يرى وجوب نفقته عليها، أما الجمهور فعلى عدم الوجوب، كما اتفقوا على وجوب نفقة أولاد الصلب على والديهم، ووجوب نفقة الوالد على أولاده، واختلفوا فيما عدا ذلك، فالمالكية يرون أن النفقة لا تجب إلا للوالدين والأولاد فقط، وأما الشَّافِعِية فوسّعوا الأمر إلى الأصول والفروع الأبعد، أما الحنفية فقالوا بوجوب النفقة على كل ذي رحم محرم، باعتبار أن النفقة صلة واجبة، أما الحنابلة والإباضية وابن حزم فربطوا الأمر بمطلق قواعد الميراث، فأوجبوها بين كل من يجري بينهما توارث بفرض أو تعصيب[2].

1- النفقة بسبب الزوجية

دلّ على وجوب نفقة الزوج على زوجه أدلة من الكتاب والسنة، وأجمعت الأمة على ذلك[3]، فمن الكتاب قوله تعالى: **﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾**[4]، يقول القرطبي: "الزوجة تستحق النفقة والكسوة أرضعت أو لم

---

(1) قد يتعلق الحرف "على" بالواجب أو بالنفقة، والمعنى في الحالتين متعاكس، فتعلقه بالواجب يجعل ما بعد "على" منفِقا، أما تعلقه بفعل الإنفاق يجعل ما بعده منفَقا عليه، وعلى الإسناد الثاني استعمالُنا هنا.

(2) ابن قدامة، **المغني**، ج8، ص195، 217، 219. الشربيني، **مغني المحتاج**، ج2، ص425. الدسوقي، **الحاشية**، ج2، ص522. ابن عابدين، **الحاشية**، ج3، ص571. بن حزم، **المحلى**، ج9، ص266. محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن القيم، **زاد المعاد في هدي خير العباد** (بيروت: مؤسسة الرسالة، الكويت: مكتبة المنار الإسلامية، ط27، 1415هـ/1994م)، ج5، ص486-487. اطفيش، **شرح النيل**، ج14، ص16. أبو محمد علي بن أحمد ابن حزم، **مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات** (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت)، ص79. ابن قدامة، **المغني**، ج8، ص212.

(3) الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج4، ص16.

(4) سورة **البقرة**، الآية 233.

ترضع، والنفقة والكسوة مقابلة التمكين، فإذا اشتغلت بالإرضاع لم يكمل التمكين، فقد يُتوهم أن النفقة تسقط فأزال ذلك الوهم"[1] بهذه الآية، ومن السنة أن عائشة قالت: دخلت هند بنت عتبة امرأة أبي سفيان على رسول الله ﷺ، فقالت: يا رسول الله، إن أبا سفيان رجل شحيح، لا يعطيني من النفقة ما يكفيني ويكفي بني إلا ما أخذت من ماله بغير علمه، فهل علي في ذلك من جناح؟ فقال رسول الله ﷺ: "خذي من ماله بالمعروف ما يكفيك ويكفي بنيك"[2]، فقضى لها رسول الله ﷺ بحدّ الكفاية من النفقة في مال زوجها[3].

واختُلِف في بيان سبب استحقاق الزوجة للنفقة، فقال فريق من أهل العلم إنه الاحتباس لمصلحة الزوج، وقال آخرون بأنه عقد النكاح الذي من آثاره القوامة[4]، على أن الاتفاق بأن وجود الاحتباس وتسليم الزوجة نفسها يوجب النفقة، بمعنى أنها تتفرغ لبيت الزوجية، ومن دون ذلك التفرغ فللزوج الحق في إسقاط النفقة، ولأجل هذا أسقطوا وجوب النفقة عند انتفاء الاحتباس كالزوجة العاملة خارج البيت[5].

وتختلف سببية الحكم في نفقة الزوجة عن النفقة للأقارب، فالأخيرة سببها المواساة والتكافل والصلة، أما في الأولى فالسبب هو المعاوضة، ولهذا اتفق أهل العلم أن الحالة الوحيدة التي تجب فيها النفقة على الغني هي حالة الإنفاق على الزوجة ولو

---

(1) القرطبي، **التفسير**، ج3، ص160.

(2) أخرجه مسلم في كتاب الأقضية، باب قضية هند، الحديث رقم: 1714. مسلم، **صحيح مسلم**، ج3، ص1338.

(3) " النووي، **شرح صحيح مسلم**، ج12، ص7.

(4) الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج4، ص16.

(5) ابن عابدين، **الحاشية**، ج3، ص598.

كانت غنية[1]، ويمكننا فهم ذلك العوض والوقوف على بَدَلَيْه من خلال حديث رسول الله ﷺ: "كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالأَمِيرُ رَاعٍ، وَالرَّجُلُ رَاعٍ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ، وَالمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ عَلَى بَيْتِ زَوْجِهَا وَوَلَدِهِ، فَكُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ"[2]، فـ"الرجل راعٍ في أهله يوفِّيهم حقهم من النفقةِ والكسوةِ والعشرةِ، والمرأةُ راعية في بيت زوجها بحسن تدبيرها في المعيشة والنصحِ له، والأمانةِ في ماله، وحفظِ عياله وأضيافه ونفسها"[3]، ويقول ابن حجر كذلك في تفسير الحديث: "رعاية الرجل أهله سياسته لأمرهم وإيصالهم حقوقهم، ورعاية المرأة تدبير أمر البيت والأولاد والخدم والنصيحة للزوج في كل ذلك"[4]، فمحور موضوع النفقة هو الرعاية المنزلية، فالمنزل شركة بين الزوج والزوجة، يتعاونان على تسييره وتقديم الرعاية فيه، واتخاذه سكنا تسكن فيه نفوس الزوجين، وينشأ فيه الأبناء تحت أعين العناية الرحمانية للأبوين، ولا يمكن بلوغ ذلك بكفاءة إلا بتقسيم الأدوار، وتخصيص الطاقات والمواهب، ولا أفضل من الأم في حسن إدارة عواطف الأبناء وتربيتهم، لا أقدر من الرجل في خوض غمار الرزق وكدحه ومخاطره.

وتمتد النفقة للمطلقة ما دامت ملتزمة بقيودٍ لمصلحة الزوج، وقد أجمع الفقهاء على وجوب النفقة للمطلقة طلاقا رجعيا خلال فترة عدتها، وعلى المطلقة الحامل طلاقا رجعيا أو بائنا حتى تضع حملها[5]، واختلفوا في حكم النفقة والسكنى للبائن

---

(1) ابن حزم، **مراتب الإجماع**، ص80. ابن قدامة، **المغني**، ج8، ص214.

(2) أخرجه البخاري في كتاب النكاح، باب: المَرْأَةُ رَاعِيَةٌ فِي بَيْتِ زَوْجِهَا، حديث رقم: 5200. **صحيح البخاري**، ج7، ص32.

(3) زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري، **منحة الباري بشرح صحيح البخاري**، تحقيق: سليمان بن دريع العازمي، (الرياض: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، ط1، 1426هـ/ 2005م)، ج2، ص606.

(4) ابن حجر، **فتح الباري**، ج13، ص113.

(5) ابن حزم، **مراتب الإجماع**، ص78. اطفيش، **شرح النيل**، ج7، ص397.

المعتدة غير الحامل بطلاق الثلاث، أو بالخُلع أو الفسخ بغير معصيتها على ثلاثة مذاهب؛ فذهب الإباضية والحنفية على وجوب النفقة والسكنى على المعتدة من طلاق بائن[1]، أما المالكية والشافعية فقالوا بوجوب السكنى دون النفقة[2]، أما الحنابلة فلا يرون لها نفقة ولا سكنى[3]، ولعل المذهب الأول أوفق بتعليل النفقة بالاحتباس، ويؤخذ على القول الثاني والثالث أنه لا ينسجم عمليا مع الأصول المتفق عليها، فكيف تعتد المرأة ولا تخرج من غير فرض نفقة لها، وخاصة أن عدم خروجها كان لمصلحة الزوج وحفظ مائه.

وأما بخصوص مقدار النفقة فجمهور الفقهاء أن النفقة الواجبة على الزوج لزوجته هو ما فيه حدّ الكفاية من مأكل وملبس ومسكن على المتعارف عليه في المجتمع[4]، ويختلف الأمر بين نفقة الغني والفقير ﴿**عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ**﴾[5]، ثم يختلف الفقه في تقدير ذلك تقديرا كميا، وهي خلافات متعلقة بعصر كل فقيه وسياقه الاجتماعي، ويرى السيد سابق مثلا أن النفقة الواجبة هي توفير ما تحتاج إليه الزوجة من طعام ومسكن وخدمة ودواء، وإن كانت غنية[6]، وينص قانون الأسرة الجزائري على أن النفقة الواجبة تشمل الغذاء والكسوة

(1) ابن عابدين، **الحاشية**، ج3، ص530. اطفيش، **شرح النيل**، ج14، ص164.

(2) الحطاب، **مواهب الجليل**، ج4، ص19 . الرملي، **نهاية المحتاج**، ج7، ص211.

(3) ابن قدامة، **المغني،** ج8، ص232.

(4) المرجع السابق، ج8، ص196.

(5) سورة **البقرة**، الآية 236.

(6) سيد سابق، **فقه السنة** (بيروت: دار الكتاب العربي، ط3، 1397هـ/1977م)، ج2، ص169.

والعلاج، والسكن أو إيجاره، وكل ما يُعتبر من الضروريات في العرف والعادة[1]، ويحكم ذلك كله قاعدة: "دفع الحاجات هو المقصود الأعظم في النفقات"[2].

وزبدة المعنى في موضوع النفقة هو ترسيخ التعاون في توفير الرفاه الأسري، فالنفقة من الزوج بالمعروف، والزوجة تقدم الرعاية المفعمة بحنان الأمومة ومودة الزوجية، أما ما خطّه الفقهاء الأكارم في موضوع النفقة وحدود كفايتها، وفي تحديدها الكمي بالأمداد وبيان وقت وجوب تسليمها، وفي واجبات الزوجة وحصرها في عدم المنع من الوطء؛ فهي اجتهادات خاصة بالاعتبار القضائي، وتُستحضَر حال النزاع والمشاحاة الشديدة، أما الحياة الطيبة المرجوة فلا تبنى على المماحكة في الحقوق والواجبات والاعتبارات القضائية، وإنما على الرفق والإحسان والإيثار.

كما أنه ليس كل واجب في الديانة واجب في القضاء بالضرورة، إذ إن الدائرة الديانية أوسع من القضائية، وفي هذا يقول ابن الهمام: "وليس على الأم أن ترضعه، يعني في الحكم، إذا امتنعت وإن كانت الزوجية قائمة ... بمعنى أنها إذا امتنعت لا يجبرها القاضي عليه، وهو واجب عليها ديانة، وكذا غسل الثياب والطبخ والخبز وكنس البيت واجب عليها ديانة، ولا يجبرها القاضي عليه إذا امتنعت لأن المستحق عليها بالنكاح تسليم نفسها للاستمتاع"[3]، فليس من الحكمة استحضار تفصيلات الفقهاء جميعها في أحكام فقه الأسرة في سياق بناء نظرية اجتماعية إسلامية حول الأسرة، وإنما تلك مسائل وسوابق قضائية يرجع إليه القاضي في حالات النزاع.

---

(1) قانون الأسرة الجزائري، المادة 78.

(2) ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، ج1، ص72.

(3) ابن الهمام، **فتح القدير**، ج4، ص412.

2- النفقة على الأقارب

ذكرنا سابقا أن العلماء اتفقوا على وجوب نفقة أولاد الصلب على والديهم، ووجوب نفقة الوالد على أولاده، واختلفوا فيما عدا ذلك، والسبب في ذلك هو أنه بالرغم من وجود نصوص كثيرة تنص على وجوب صلة الأرحام إلا إنها لا تنصّ صراحة على وجوب الصلة المالية لهم، فأدنى درجة الوصل الواجبة لهم هو عدم هجرانهم[1]، ومن ضيّق من دائرة امتداد النفقة الواجبة على الأقارب اعتبر أن وصلهم بالمال هو معنى زائد على الحدّ الواجب، وأن غاية ما تدلّ عليه نصوص القرآن الحاثّة على الإنفاق على ذوي القربى هو الندب، أما من وسّع فرأى أن ترك الأرحام تحت عنت الحاجة مع الاستطاعة على غوثهم هو من الهجران المحرَّم[2]، وفي كل الأحوال فإن القرآن احتفى بالنفقة على ذوي القربى في حوالي عشرين آية.

والقرابة على ثلاثة أنواع: - قرابة الولادة، وتجب النفقة على القرابة المباشرة عند العلماء باتفاق، - وقرابة محرِّمة للنكاح، وهي سبب لوجوب النفقة عند الحنفية، - وقرابة موجبة للتوارث، وهي سبب وجوب النفقة عند الإباضية والحنابلة، أما الشافعية والمالكية فيقصرون النفقة الواجبة على أضيق القرابات وهي قرابة الفروع والأصول، وأما القرابة غير المحرّمة للنكاح ولا الموجبة للتوارث فلا تجب عند جمهور العلماء[3].

ونلاحظ أن اختلاف المدارس الفقهية في توسيع دائرة النفقة الواجبة وتضييقها متّسق مع موقفهم من توريث ذوي الأرحام، فيرى الموسعون توريثهم، وهم

(1) العبادي، **الملكية**، ج3، ص57.

(2) الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج4، ص31.

(3) المرجع السابق، ج4، ص30-31.

الإباضية والحنفية والحنابلة[1]، فيما يرى المالكية والشافعية عدم توريثهم، ويرون توريث بيت المال تركة من لا وارث له[2]، وهذا يدلّ على أن النفقة والميراث نظامان تكافليان متكاملان في الأسرة، فالأقربون يكفل بعضهم بعضا في حياتهم، وعند موت أحدهم تتوزع ثروته بينهم، وواجب النفقة وسهم الإرث يتناسبان مع درجة القرابة، إذ العدل يقتضي أن يكون الغُنم على قدر الغُرم، ولو أن هذه القاعدة غير منضبطة تماما في هذه المسائل لأن المبدأ الحاكم هو رحابة الإحسان وليس صرامة العدل.

والعلاقة العلّية بين وجوب النفقة واستحقاق الميراث جلية في قوله تعالى: **﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ﴾**[3]، وعبارة "وعلى الوارث" قد ترجع إلى وارث المولود له أو وارث الولد، فإن مات الوالد انتقل واجب النفقة إلى وارثه أو إلى وارث الولد[4]، وفي كلتا الحالتين هناك تعليل لوجوب النفقة باستحقاق الميراث، فالاشتقاق من طرق التعليل، وجمهور السلف علّلوا وجوب النفقة باستحقاق الإرث استدلالا بهذه الآية[5]، ولو أنه لا يمكننا اعتبارها علة كاملة يدور عليها الحكم وجودا وعدما، إلا إن اعتبرنا العلة هي الأهلية للإرث لا الإرث الفعلي، إذ قد يكون من له حق الإرث معسرا، فينتقل وجوب النفقة لمن يليه، والذي قد يكون محجوبا بذلك المعسر.

---

(1) ابن قدامة، **المغني**، ج6، ص319. الزيلعي، **تبيين الحقائق**، ج6، ص242. الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج4، ص32. اطفيش، **شرح النيل**، ج15، ص540.

(2) الحطاب، **مواهب الجليل**، ج6، ص414. الهيتمي، **تحفة المحتاج**، ج6، ص391. النووي، **روضة الطالبين**، ج6، ص6. الدسوقي، **الحاشية**، ج4، ص468.

(3) سورة **البقرة**، الآية 233.

(4) الزمخشري، **الكشاف**، ج1، ص280.

(5) ابن القيم، **زاد المعاد**، ج5، ص486.

ويتجلّى البُعد الآخر لهذا النظام التكافلي في الأسرة في كون الزكاة لا تجزي فيمن تجب نفقته على المزكّي، و "إذا منع من دفع الزكاة إليهم لقرابتهم، يجب أن تلزمه نفقتهم عند حاجتهم"[1]، لتكون بذلك الزكاة خاصة برفاه الدولة والمجتمع، وتختص النفقة بنظام الرفاه الأسري، وفي هذا مزيد من ترسيخ العلاقات التراحمية، وكذلك تخفيف العبء عن أنظمة الرفاه العامة، ولعل هذا يفسر ما أشارت إليه بعض الدراسات إلى كون نفقات الرفاه في الدول الإسلامية تتجه أكثر إلى الصحة والتعليم، في حين تتركز في الدول الغربية على الحماية الاجتماعية[2]، فنظام النفقات الإسلامي يعمل على تخفيف الإنفاق العام على الحماية الاجتماعية، ويحفظ للأسرة تلاحمها وحيويتها.

ثالثا: دور نظام الميراث في تحقيق الرفاه الأسري

1- المقاصد الحاكمة لمنظومة الميراث

على غير المنهج القرآني الإطلاقي في التشريع حرص الشارع الحكيم على التفصيل الحسابي المفصّل الدقيق في تشريعات الاستخلاف المالي ضمن الأسرة، وجعل قواعده آمرة، وحصّنه من التحايل بحدّه للوصية في حدود الثلث ومنعها للوارث، وجعل مخالفة أحكامه من كبائر الذنوب التي تُجزى بالخلود في العذاب المهين كما نصّ القرآن عقب آيات الميراث ﴿**وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ**﴾[3].

ولا ريب أن هذا الاهتمام التشريعي الخاص يتناسب مع خطورة الموضوع، ففيه تتصادم الشهوة الإنسانية لحب المال مع العلاقات الأسرية القائمة على الإيثار

---

(1) ابن قدامة، **المغني**، ج8، ص214.

(2) حافظ، "أوضاع الأقطار النفطية"، ص 442.

(3) سورة **النساء**، الآية 14.

والإحسان، وإن لم يتم ضبط الموضوع بتلك الصرامة فإن الأنانية ستقضي على نظام الأسرة، والواقع يشهد أنه مع هذا الضبط الدقيق فإن تقسيم التركات لا يزال مصدرا للخصومة وتفكيك الأسر، بسبب ضعف البصيرة الأخلاقية والمشاحاة في المساحات التقديرية المسكوت عنها.

وعلى الخطة القرآنية سار فقهاء الإسلام في درب الاهتمام بضبط موضوع الميراث، وتحقيق مسائله، وترتيب قواعده، فصار فنا قانونيا دقيقا، فالميراث هو "انتقال مال الغير إلى الغير على سبيل الخلافة"[1]، وعلم الميراث هو مجموعة "قواعدٍ من الفقه والحساب يُعرَف بها المستحقون للتركة، ونصيب كل مستحق"[2]، وتعود أصوله إلى التفصيل الوارد في الآيتين الحادية عشرة والثانية عشرة من سورة النساء﴿**يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ... فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ**﴾[3]، ولقول رسول الله ﷺ: "ألحقوا الفرائض بأهلها فما بقي فهو لأولى رجل ذكر"[4]، وقوله ﷺ: "إن الله

(1) الموصولي، **الاختيار لتعليل المختار،** ج5، ص85.

(2) مصطفى عاشور، **علم الميراث** (القاهرة: مكتبة القرآن، دط، 1408هـ/1988م)، ص31.

(3) سورة **النساء،** الآية 11-12.

(4) أخرجه البخارِي عن ابن عباس في كتاب الفرائض، باب ميراث الولد من أبيه وأمه، حديث رقم: 6732، **صحيح البخاري**، ج8، ص150. ومسلم في كتاب الفرائض، باب باب ألحقوا الفرائض بأهلها، حديث رقم: 1615. **صحيح مسلم**، ج3، ص1233.

أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث"[1]، ومن هذه الأصول اشتُقت معظم أحكام الميراث الأساسية.

وتقوم فلسفة الميراث في الإسلام على إعادة توزيع الثروة داخل الأسرة وفق القرابة الزوجية والرَّحِمية، وتقصد إلى ترسيخ التكافل والرفاه الأسري تكاملا مع موضوع النفقة، فـ"القريب أولى الناس به فيستحقه بالقرابة صلةً، كما يستحق النفقة حال حياة مورثه صلةً"[2]، وإلى جانب ترسيخ المقصد التكافلي نجد قصدا إلى ترسيخ هندسة أسرية قائمة على العدل لا على المساواة بالضرورة، فأتت القسمة متوافقة مع الالتزامات المالية حسب الأدوار المنوطة بكل فرد من أفراد الأسرة، "فقد روعي في توزيعه أصل المساواة بين الوارثين ما دامت العَدالَة مساعدة على ذلك، فإذا لوحظ أن هناك حالات تتخلف فيها العَدالَة عن المساواة الحرفية، فالأفضلية عندئذ لما تقتضيه العَدالَة"[3].

وقد عالج نظام الميراث الإسلامي تشوهات قانونية كانت في أعراف الأمم، فقد كانت الأمم الشرقية القديمة كالسوريانيين والفينيقيين والكلدانيين يورّثون الابن البكر فقط، وعند اليهود كان يَحجب الأبناءُ البناتَ من الميراث، ويرث الابن البكر ضعف غيره من الذكور، وكان اليونانيون كذلك لا يورِّثون الأنثى، أما الرومان

(1) أخرجه التِّرْمِذِي في سُنَنه باب ما جاء لا وصيّة لوارث، حديث 2121، **سنن الترمذي**، ج4، ص433). والبيهقي، وبن ماجة في كتاب الوصايا، باب لا وصية لوارث، حديث رقم: 2712، **سنن ابن ماجه**، ج2، ص905.

(2) زين الدين بن إبراهيم ابن نجيم، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق** (دار الكتاب الإسلامي، ط2، دت)، ج8، ص556.

(3) محمد سعيد رمضان البوطي، **الله أم الإنسان أيهما أقدر على رعاية حقوق الإنسان** (دمشق: دار الفكر المعاصر، ط1، 1998م)، ص32-33.

فورّثوها ولكنهم حرموا الزوجة[1]، وكان العرب في الجاهلية لا يورّثون النساء والأطفال، وكان الميراث حكرا على من يطيق القتال، حتى إن المسلمين لما نزلت آيات الميراث استثقلوا أحكامها بدايةً، وسأل بعضهم رسول الله ﷺ: "أنعطي الجارية نصف ما ترك أبوها، وليست تركب الفرس ولا تقاتل القوم، ونعطي الصبي الميراث وليس يُغني شيئا؟"[2]، وتلك من آثار الجاهلية التي أتى الإسلام لتنقيتها، فقد كانت قيمة المرأة "بين الذين يستحيونها ولا يقتلونها في طفولتها أنها حصة من الميراث تنقل من الآباء إلى الأبناء، وتباع وترهن في قضاء المنافع وسداد الديون، ولا يحميها من هذا المصير إلا أن تكون عزيزة قوم"[3].

ولا يزال التشريع الإسلامي في الميراث ثورة قانونية إلى الوقت المعاصر، وذلك بحفظه للحقوق وحفاظه على الأسرة، فيما لم تزل شرائع البشر مضطربة متذبذبة، فإن كان الإسلام مثلا جعل الزوجة من أصحاب الفروض التي لا تُحجب، فإن القانون الفرنسي كان لا يورّث الزوجة مع وجود الفرع في جميع قوانينه إلى أن استدرك الأمر في قانون 2001 بعد خمسة عشر قرنا من نزول سورة النساء! أما الأم فلا تزال لا ترث شيئا مع وجود فرع، ذكرا كان أم أنثى، شرعيا كان أم من غير عقد، صُلبيا كان أم متبنيا![4]، ولا نجد أمام هذا التفاوت الفلكي في الحكمة التشريعية أحسن من كلام العقاد إذ يقول: "الآية الكبرى في وصاية القرآن بالأنثى أنها وصاية وجبت دون أن يوجبها عمل من النساء ولا عمل من المجتمع، وأنها فرضت على

---

(1) عاشور، **علم الميراث**، ص9-15.

(2) الطبري، **التفسير**، ج6، ص458.

(3)عباس محمود العقاد، **موسوعة عباس محمود العقاد الإسلامية** –المجلد الرابع: القرآن والإنسان- (بيروت: دار الكتاب العربي، دط، 1390هـ/1971م)، ج4، ص447.

(4) قيس عبد الوهاب الحيالي، **ميراث المرأة في الشريعة الإسلامية والقوانين المقارنة** (عمّان: دار الحامد، ط1، 2008م)، ص 158-159.

المجتمع برجاله ونسائه فرضا لم يطلبه هؤلاء أو هؤلاء، وتلك وصاية لم يحدث لها نظير قط فيما تقدم من الشرائع قبل دعوة الإسلام"[1]، وبل فيما تأخر منها.

ويقضي نظام الميراث بأن التركة تتعلق بها خمسة حقوق: حق تجهيز الميت، ثم حقوق الغير المتعلقة بمال الميت، إما المتعلقة بعين التركة كالرهون، أو بذمة الميت تجاه العباد كالديون، أو تجاه الله تعالى كالزكاة، وحق الوصية في أوجه البر بالثلث فما دونه، ثم الإرث بداية بالفرض ثم التعصيب[2]، فهو ترتيب يراعي أولوية كرامة الإنسان بتجهيزه ودفنه اللائق، ثم مصلحة الغرماء بأداء ديونهم، والمصلحة العامة بأداء حقوق الله تعالى، وكذا إتاحة فرصة لعمل البرّ للميت بما فيه منفعة المجتمع.

وسبب الميراث الأساسي هو القرابة، والقرابة أصول وفروع وحواشٍ، والأصول هم آباء الميت وأمهاته، وشرط الآباء ألا يدلوا للميت بأنثى، وشرط الأمهات ألا يحول بينهم وبين الميت ذكر، والفروع هم ذرية الميت إلا من أدلى للميت بأنثى كابن البنت أو بنت البنت، أما الحواشي فهم فروع أصول الميت كالإخوة والأعمام، بشرط أن يكونوا ذكورا يدلون للميت بذكر، إلا الأخوات والإخوة للأم فهم وارثون مستثنون من الشرط، ويمنع الميراثَ اختلافُ الدين والرق والقتل.

والميراث يكون إما بالفرض وإما بالتعصيب وإما بالرحم عند بعض المذاهب، وأصحاب الفروض هم كل من كان له سهم مقدّر في الشرع، وهم: الزوج والزوجة، والأم والأب، والجد والجدة، والبنات وبنات الابن، والأخوات الشقائق والأخوات لأب، والإخوة لأم ذكوراً وإناثاً، وتدور سهامهم بين الثمن والسدس والربع والثلث والنصف والثلثين، ويرث أصحاب العصبة بالتعصيب وذلك بأخذهم ما بقي بعد أسهم ذوي الفروض، وإذا انفردوا أخذوا التركة جميعها، أما الأرحام فهم أقرباء

---

(1) العقاد، الموسوعة، ج4، ص449.

(2) ابن عابدين، **الحاشية**، ج6، ص757. الحطاب، **مواهب الجليل**، ج6، ص406. الهيتمي، **تحفة المحتاج**،ج6، ص385.

المتوفى الذين ليسوا من أهل الفروض ولا العصبات، وهم في الغالب الأقارب الذين يدلون للميت بأنثى، واختُلف في توريثهم لعدم وجود نص صريح في الموضوع، فذهب الإباضية والحنفية والحنابلة لتوريثهم، أما الشافعية والمالكية والظاهرية فيرون عدم توريثهم[1].

ولن نذهب أبعد من هذه الفقرات الثلاث في تفصيل أحكام الميراث لأنه ليس من مقاصد هذا البحث، وإنما حاولنا رسم صورة بانورامية مكثفة لبيان الملامح الكبرى لهذا النظام الدقيق، فليس غريبا أن يشهد على ذلك قاضيان من القضاة الإنجليز الذين عملوا في المحكمة الإنجليزية العليا في الهند في القرن الثامن عشر؛ وليام ماكناثن ووليام جونس، يقول الأول عن نظام الميراث: "في هذه الأحكام نجد اهتمامًا كبيرًا بمصلحة جميع الأشخاص الذين تضعهم الطبيعة في المرتبة الأولى من عواطفنا، وبالفعل يصعب تصوّر أي نظام يحتوي على قواعد أكثر عدلا وعدالة"، ويقول الثاني: "أنا متأكد من أنه لا يمكن طرح أي سؤال محتمل حول قانون الميراث الإسلامي الذي قد لا يتم الإجابة عنه وبسرعة"[2].

فما موقع هذا النظام من النظرية الإسلامية للعدالة الاجتماعية، وكيف يسهم في تحقيق الرفاه المجتمعي والأسري وتوزيع الثروة؟

---

(1) الموصلي، **الاختيار لتعليل المختار، ج5**، ص86-106. ابن قدامة، **المغني**، ج6، ص319. الزيلعي، **تبيين الحقائق**، ج6، ص242. النووي، **روضة الطالبين**، ج6، ص5-6. الدسوقي، **الحاشية**، ج4، ص468. اطفيش، **شرح النيل**، ج15، ص540.

(2) لمصدر الاقتباسين ينظر:

Shafinah Rahima, "Distributive Justice: A Perspective from Islamic Economics Literature", *Journal of Emerging Economies and Islamic Research*, Universiti Malaysia Sarawak, Vol. 1, N:3, 2003, p17.

2- نظام الميراث والعدالة الاجتماعية

تعتبر عملية الإرث من أهم أسباب توزيع الثروة في المجتمعات عبر التاريخ، وتشير الدراسات التاريخية مثلا أن حوالي 70٪ من أصحاب الملايين البريطانيين بين سنتي 1858م و1879م كانوا ينحدرون من أسر غنية[1]، وفي كل سنة يتم نقل حوالي 8-10٪ من ثروة المجتمعات في العالم عبر الميراث[2]، وحوالي ثلث ثروة المليارديرات على قائمة مجلة فوربس لأغنى أغنياء العالم هي ثروة موروثة[3]، ويُتوقع أن يتم تحويل حوالي ثلاثين تريليون دولار في أمريكا وكندا فقط خلال الثلاثة عقود القادمة، كما أنه يتم تحويل 10٪ من الثروة العامة في أمريكا كل خمس سنوات[4]، وحسب العمل الإحصائي لبيكيتي فإن الأموال الموروثة تعتبر العنصر الحاسم في تفاوت الثروة، وهي من أهم أسباب الظلم الاجتماعي واللامساواة، وخاصة إن ارتبطت بوضع اقتصادي يضخّم العوائد على رأس المال[5]، وبالرغم من هذه الآثار الخطيرة إلا أن الاقتصاديين وصناع القرار لا يولون اهتماما مناسبا للقضية[6].

ولكن التشريع الإسلامي كان له الاهتمام البالغ بالموضوع، بأن خصّه بالتفصيل القرآني الدقيق، والوعيد الدياني الشديد لمنتهك حدوده، وأحاطه بعناية تشريعية تضمن سلامة تنفيذه، فمنع الوصية للوارث منعا للتحايل، وحدّ الوصية

---

(1) هوبزباوم، **عصر رأس المال**، ص264.

(2) وهذه الإحصائية بناء على اعتبار أن العمر الغالب محدود بسبعين سنة، وأن الكبار أكثر ثراء من الصغار عادة، وأن العائد السنوي على المال حوالي 3-4٪، ولكن مع ارتفاع العوائد على رؤوس الأموال فإن النسبة ستكون أكبر من ذلك. ينظر:

Knneth Boulding, *The economy of love and fear* (USA: Praeger publishers. 1981), p38.

(3) Didier, "Extreme Wealth", p15.

(4) Accenture, "The "Greater" Wealth Transfer", 2015. The report available online: https://www.accenture.com/gb-en/insight-capitalizing-intergenerational-shift-wealth-capital-markets-summary. Accessed on: 04/11/2018.

(5) بيكيتي، **رأس المال**، ص30، 34.

(6) Boulding, *The economy of love and fear*, p38-39.

بسقف الثلث حماية للورثة، وحرص على تكامل نظام الميراث مع نظام النفقة ترسيخا للعدل في توزيع الالتزامات المالية، وحضّ على وصية البر فيما يعود على المجتمع بالرفاه والخير، وقبل ذلك أمر بالعدل في الهبة للأولاد، ليكون نظامَ عدلٍ يحفظ العدالة الاجتماعية في الأمة.

فلقد أجمع أهل العلم على أنه لا وصية لوارث[1]، لأن تلك الوصية ستعني أن أحكام الميراث قواعد مكمّلة وليست آمرة، وهذا لا يتناسب مع الوعيد الشديد الذي رُتّب على مخالفتها، ولا يكون مثل ذلك الوعيد إلا فيما فيه انتهاك للحق العام، فالشاطبي يرى أنه باستقصاء كبائر الذنوب يتضح أنها راجعة إلى ما فيه مفسدة عامة[2]، وفي انتهاك قواعد الميراث مفسدة بالمجتمع وتفويت لمصلحة تحقيق العدالة الاجتماعية، وإضافة إلى ذلك فإن هذا الحكم يعود على الورثة أنفسهم بالنفع، لأنه قد يحابي الموصي أحد ورثته ويحرم آخرين.

ولمزيد من حماية الورثة منعت الشريعة أن تتجاوز وصية البر الثلث، فقد قال رسول الله ﷺ لسعد بن أبي وقاص لما أتاه يستفتيه في أن يوصي بثلثي ماله أو شطره لأنه لا يملك من الأولاد إلا بنتا وحيدة: "الثُّلُثُ وَالثُّلُثُ كَثِيرٌ، إِنَّكَ أَنْ تَذَرَ وَرَثَتَكَ أَغْنِيَاءَ، خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَذَرَهُمْ عَالَةً يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ "[3]، فكان التشريع الإسلامي بذلك شريعة وسطية، لم تغل غلو الاشتراكية التي منعت الميراث كليا، ولا تطرّف بعض القوانين الرأسمالية التي تعطي للمالك حرية أن يوصي بجميع ماله لوارث واحد، بل

(1) علي بن محمد بن عبد الملك ابن القطان، **الإقناع في مسائل الإجماع**، تحقيق: حسن فوزي الصعيدي (الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ط1، 1424هـ/2004م). ج2، ص77.

(2) الشاطبي، **الموافقات**، ج2، ص343.

(3) أخرجه البخاري في كتاب الوصايا، باب أن يترك ورثته أغنياء، الحديث رقم:2742، **صحيح البخاري**، ج2، ص81.

يمكنه أن يوصي بماله للكلاب ويمنع ورثته! خاصة في القانون الإنجليزي الذي لا يضع سقفا للوصية[1].

وهذه الخطة التشريعية هي جزء من نظام عام مرهف تجاه كل ما من شأنه أن يصدّع بنيان الأسرة، وتبدأ تلك الرهافة من ضبط تصرفات الإنسان وهو حي، فقد نهت الشريعة عن المحاباة في الهبة للأولاد، فقد رفض رسول الله ﷺ الشهادة لـمّا استشهده النعمان بن بشير على عطية منه لأحد أبنائه، وقال: "لا أشهد على جور"، وقال واعظا: "اتقوا الله واعدلوا بين أولادكم"[2].

ومما حرص عليه الشرع أن تنال الأم والزوجة نصيبا مفروضا من التركة على غير عادة كثير من القوانين القديمة والمعاصرة[3]، وهذا يعني مزيدا من توزيع رأس المال بين العائلات المتصاهرة، ومزيدا من توطيد الروابط الاجتماعي، وخاصة إن التزم المجتمع بالحكمة الشرعية التي لا تقيم الوزن الكبير للطبقة الاجتماعية في الزواج على حساب مقياس الإيمان والتقوى، يقول تعالى: **﴿وَلَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ﴾**[4]، ويقول رسول الأمة ﷺ "إِذَا خَطَبَ إِلَيْكُمْ مَنْ تَرْضَوْنَ دِينَهُ

---

(1) عاشور، **علم الميراث**، ص24. العبادي، **الملكية**، ج2، ص231.

(2) أخرجه البخاري في كتاب الشهادات، باب لا يشهد على شهادة جور، الحديث رقم: 2650، **صحيح البخاري**، ج3، ص158. ومسلم في كتاب الهبات، باب كراهة تفضيل بعض الأولاد في الهبة، الديث رقم 1623، **صحيح مسلم**، ج3، ص1243.

(3) الحيالي، **ميراث المرأة**، ص 158-159.

(4) سورة **البقرة**، الآية 221.

وَخُلُقَهُ فَزَوِّجُوهُ، إِلَّا تَفْعَلُوا تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الأَرْضِ وَفَسَادٌ عَرِيضٌ "[1]، ولا محالة أن التصدّع الاجتماعي والتفاوت الحاد في الثروة فتنة وفساد.

أما القول بأن الميراث يفتت الملكية بما يؤثر سلبا على الاقتصاد فقول مردود، لأن توزيع الملكية لا يعني بالضرورة تشطير رؤوس الأموال وتفكيك المؤسسات الاقتصادية، فالشراكة أمر مباح في الإسلام، وشركات الأسهم هي موضة العصر الأكثر انتشارا، فعوض جعل الثروة دولة بين أيد قليلة حفاظا على الاستثمارات الكبيرة، فالأولى توعية الناس بعدم فكّ رباط الشركات والاستثمارت الموروثة، فلا يمكن علاج مفسدة بمفسدة أخرى.

بل إن الميراث يعمل على تنمية الحافز لمراكمة رؤوس المال الاستثمارية، فلمّا يعلم الأب أن ثروته ستذهب لأبنائه سيتشجع أكثر في اكتساب الأصول الاستثمارية، وقد ربط بعض الاقتصاديين بين حجم العائلة والميول الاستثمارية، برابط كون وجود الأولاد الورثة حافزا للتوسع في الاستثمار[2].

ولا ريب أن إتاحة الفرصة للموصي بأن يوصي في حدود الثلث لمشاريع الخير هو من أهم روافد الرفاه المجتمعي، فكم من أوقاف وجمعيات خيرية قامت على مثل هذه الوصايا، وإن اختيار مصارف الوصية الخيرية أمر متروك للموصي، وذهب جمهور الفقهاء إلى أن الوصية للأقربين الذين لا يرثون مندوبة، وذهب جماعة من الإباضية وابن حزم إلى أنها واجبة، وأنه على الورثة والوصي إخراجها حتى لو لم يوصي بها الميت، وأخذت بعض القوانين بذلك، ويمكن أن يخرَّج ذلك من باب سلطة ولي الأمر في تقييد المباح للمصلحة العامة سياسةً، وخصّها القانون المصري

---

(1) حسّنه الترمذي وأخرجه عن أبي حاتم المزني في أبواب النكاح، باب ما جاء إذا جاءكم من ترضون دينه فزوجوه، الحديث: 1085، **سنن الترمذي**، ج3، ص386. وابن ماجة في كتاب النكاح، باب الأكفاء، الحديث رقم: 1967، **سنن ابن ماجه**، ج1، ص632.

(2) شومبيتر، **الرأسمالية والاشتراكية**، ص331-336.

مثلا للأحفاد الذين مات أبوهم في حياة جدهم ثم مات الجد، حيث فرض أن يعطوا نصيب أبيهم أن لو كان حيا، وتَخرُج تلك الوصية من الثلث، وإن زاحمتها في الثلث وصايا اختيارية قدمت الواجبة، وتحاصصت الاختيارية فيما تبقى[1].

ولا يشذ عن العدل نظامُ إعطاء كل وريثه نصيبه من التركة، ويتأسس ذلك العدل على ثلاثة مبادئ أساسية: -قوة القرابة للمتوفى؛ فيعطى الأقرب أكثر من الأبعد، -جيل الوارث؛ فيعطى مستقبِل الحياة أكثر من مستدبرها، - العبء المالي ومسؤولية النفقة والقوامة[2]، وهذه المبادئ تتداخل وتتقاطع، ومن الواضح أنه لا يلزم أن يكون نتاج إعمال تلك المبادئ التساوي المحض، فليس من العدل معاملة الأوضاع المختلفة بتساو، وإنما هي منظومة دقيقة معجزة توائم بين تلك المبادئ بحكمةٍ بالغة؛ قد يدرك الإنسان جوانب منها وتخفى عنه جوانب أخرى، وإن توالي إخفاقات النماذج البشرية تبرهن باستمرار على ربانية نظام الشريعة.

وفي سياق بناء نظريةٍ للعدالة الاجتماعية في الإسلام يأتي سؤال المساواة بين الجنسين على رأس قائمة النقاش، وخاصة مع ارتفاع ضجيج الحركات النسوية المعاصرة، فكان من الواجب لهذا البحث أن يقف وقفة مقتضبة في محاولة الإجابة عن هذه القضية، مبيّنين موقع المرأة من نظام الرفاه الأسري بنظاميه: الميراث والنفقة، لنخصص الفصل التالي لقضية المرأة وموقعها بين سوق العمل والرعاية المنزلية.

---

(1) عاشور، **علم الميراث**، ص206-207. العبادي، **الملكية**، ج3، ص44-45.

(2) صلاح الدين سلطان، **نفقة المرأة وقضية المساواة** (القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1999م)، ص12. عمارة، **هل الإسلام هو الحل؟**، ص155. رفيق يونس المصري، "توزيع الميراث بين الذكور والإناث، بحث عن الضابط والحكمة"، **مجلة الاقتصاد الإسلامي**، جامعة الملك عبد العزيز، المجلد الخامس، 1413هـ/1993، ص42.

3- نصيب المرأة وعدالة نظام الميراث في الإسلام

لقد رفع التشريع الإسلامي المرأة إلى مرتبة لم تبلغه بها شريعة وضعية من قبله، فأقرّ لها بالذمة المالية الكاملة وخاطبها بخطاب التكليف الشرعي تماما مثل الرجل، ووفر لها الحقوق اللازمة لأداء رسالتها الإنسانية العظيمة في تخريج الأجيال السوية، وضمن لها المساواة المطلقة في جميع ما اتفقت فيه مع الرجل في الاستعدادات والأعباء، فيتساويان في الكرامة الإنسانية، ويتساويان في حق الحرية والتملّك، ويتساويان أمام موازين الحساب يوم الدين.

وقد أتى التشريع الإسلامي في الميراث ليغيّر واقعا كان يحرم الأنثى والصغار تماما، على مبدأ أن عبء الدفاع عن الثروة يقع على عاتق الرجل، فكان أمر الله تعالى فاصلا: **﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا﴾**[1]، ولكن الشرع لم يجعل دوما للمرأة مثل نصيب الرجل عند الاتحاد في درجة القرابة، فما السر في ذلك؟

إن البحث عن حكمة الحكم الشرعي بإعطاء الأنثى نصف نصيب الذكر في بعض الأحوال يقتضي منا البحث عن تعليلٍ للحكم، لأن العلة مظنة الحكمة، وأصوليا عرِّفت العلة بأنها الوصف الظَّاهِر المنضَبِط المتضَمِّن حكمَةً تناسب الحكم[2]، ويعبّر بعض أهل العلم عن شرط المناسبة بالتأثير، وهو أن يغلب على ظن الفقيه أن الحكم حاصل لأجل ذلك الوصف دون شيء سواه[3]، والعلة تستبطن حكمة معقولة تربط الحكم بموضوعه، ولها شروط لقبولها في عملية الاجتهاد الفقهي، ومن أهم تلك الشروط أن تكون مطّردة ومنعكسة، والاطراد معناه وجود

---

(1) سورة **النساء**، الآية 7.

(2) الزركشي، **البحر المحيط**، ج1، ص91.

(3) المرجع السابق، ج2، ص111.

العلة حيثما وجد الحكم، والانعكاس معناه وجود الحكم حيثما وجدت العلة[1]، وإذا وجد الحكم دون العلة كان قادحا للعلة، ويسمى أصوليا: عدم العكس أو عدم التأثير، وإن وجدت العلة دون الحكم فهو القدح بالنقض[2].

والدعوى بأن الإسلام ميّز ضد المرأة في تشريع الميراث تعني أصوليا أن علة تشريع نصيب البنت بنصف نصيب أخيها هي صفة الأنوثة لذاتها، ولقبول هذا الوصف علة لا بد أن يحقق شرط الانعكاس والاطراد، وحتى لو تحقق الشرطان سيبقى البحث عن المناسبة، فدوران الحكم وجودا وعدما مع صفة الأنوثة لا يعني بالضرورة أن الأنثى أقل كرامة ومنزلة من الذكر، وإنما ربما لوجود لمناسبة أخرى، ونحن نجد أن هذا الوصف يسقط من البداية قبل الوصول إلى مرحلة البحث عن شرط التأثير، إذ إن ذلك الوصف مقدوح فيه بقادح النقض، فهنالك حالات وجد فيها وصف الأنوثة دون وجود حكم أخذ نصف نصيب الذكر، وهي حالتان في أصحاب الفروض عند اتحاد درجة القرابة، الأب والأم لكل واحد منهما السدس مع وجود الفرع الذكر، وحالة الإخوة لأم، وأما إن وسعنا المسألة إلى التعصيب؛ فقد وجد صلاح الدين سلطان بعد استقرائه لأشهر الحالات المتصورة في الميراث ومقارنته لميراث المرأة بالرجل عند اتحاد جهة القرابة وقوتها –أن أكثر من ثلاثين حالة

(1) علي بن محمد الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: سيد الجميلي (بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1404هـ)، ج3، ص257.

(2) والنقض هو تخلف الحكم من بعض الصور مع وجود العلة فيها. ينظر: علي بن عبد الكافي السبكي، **الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول**، تحقيق: جماعة من العلماء (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1404هـ) ج3، ص71. عبد الله بن حميد السالمي، **طلعة الشمس** (مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، ط2، 1405هـ/ 1985م)، ج2، ص164.

تأخذ فيها المرأة أكثر من الرجل أو مثله أو ترث هي ولا يرث الرجل شيئا، مقابل أربع حالات محددة ترث فيه المرأة نصف ميراث الرجل[1].

وهذا ينفي قطعا دعوى التمييز ضد المرأة، ولو أننا ندرك أنه مع كثرة هذه الحالات فإن حالة ميراث الابن ضعف البنت هي الحالة الأكثر حضورا في الوجدان، لكثرة وقوعها، ولكون السياق المعاصر يتميز بالأسرة النووية، فلم يحتجّوا على القوانين التي حرمت الأم أو الزوجة بقدر احتجاجهم على مناصفة نصيب البنت لنصيب أخيها، وبعد تأكد سقوط دعوى التمييز يبقى السؤال الآن عن بيان العلة الشرعية لتفضيل الذكر على الأنثى في بعض الحالات، وندرك أن صياغة علة بكامل شروطها أمر عسير، ولكن على الأقل نحاول الكشف عن حكمة ومقصد يتّسم ولو بأدنى درجات الانضباط والظهور.

إننا نجد أن الله تعالى أومأ إلى العلة بربطه بين حق الميراث وواجب النفقة في موضعين من كتابه العزيز؛ الأول في قوله تعالى: ﴿**وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ**﴾[2]، والثاني في سياق آيات الميراث حيث يقول الحق سبحانه: ﴿**وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا**﴾[3]، فنهى عن التحاسد وعن تمنّي ما فضل الله به بعضٌ على بعض، والتنبيه إلى أن ذلك التفضيل صادر عن حكمة وتدبير وعلم بأحوال العباد[4]، وبعد آية أتى قوله تعالى: ﴿**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ بِمَا**

---

(1) سلطان، **ميراث المرأة**، ص18-46.

(2) سورة **البقرة**، الآية 233.

(3) سورة **النساء**، الآية 32.

(4) الزمخشري، **الكشاف**، ج1، ص504.

حَفِظَ اللَّهُ﴾[1]، ليشير إلى أن حكمة التفضيل بين نصيب الرجال والنساء كان مقابل مسؤولية حُمّلها الرجل، وهي القوامة والنفقة وتقديم المهر وتحمّل تكاليف إعالة الأولاد والوالدين، "فصارت الزيادة من أحد الجانبين مقابلة بالزيادة من الجانب الآخر، فكأنه لا فضل البتة"[2].

وعلى هذا الربط بين الميراث والنفقة سار كثير من الفقهاء قديما وحديثا[3]، وعلى ضوئه يمكن تعليل هذا التفاوت تعليلا أقرب إلى الحكمة منه إلى علة منضبطة أصوليا، لأنه قد يُعترض عليه ببعض العوارض وهي الحالات التي ترث فيها المرأة أكثر من الرجل مع كون النفقة عليه، ولكنها في الغالب حالات يُنتهَى إليها بحسبة التعصيب[4]، وأهم شيء في الأمر أن هنالك اطرادا في كون النفقة واجبة على الذكر في كل حالة يرث فيها أكثر من الأنثى، أما في الحالات العكسية فالأمر راجع إلى ضبط فقه النفقة الواجبة وحدودها، وفي جميع الأحوال لا علاقة بالموضوع بكرامة المرأة

---

(1) سورة **النساء**، الآية 34.

(2) الرازي، **التفسير الكبير**، ج10، ص70.

(3) ابن الهمام، **فتح القدير**، ج4، ص417). عبد الرحيم بن عبد الله بن محمد الزريراني، **إيضاح الدلائل في الفرق بين المسائل**، تحقيق: عمر بن محمد السبيل (السعودية: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، ط1، 1431هـ)، ص565. محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني، **الأَصْلُ**، تحقيق، الدكتور محمَّد بوينوكالن (بيروت: دار ابن حزم، ط1، 1433هـ/ 2012م)، ج10، ص368. السرخسي، **المبسوط**، ج5، ص226. ابن عابدين، **الحاشية**، ج3، ص631. الماوردي، **الشرح الكبير**، ج24، ص391-392. محمد علي الصابوني، **المواريث في الشريعة الإسلامية** (القاهرة: دار الحديث، دط، دت)، ص 18-19. أحمد بن عبد الرحيم ولي الله الدهلوي، **حجة الله البالغة**، تحقيق : السيد سابق (بيروت: دار الجيل، ط1، 1426هـ/ 2005م)، ج2، ص185.

(4) ينظر أمثلة لذلك في: سلطان، **ميراث المرأة**، ص18-46.

ونظرة الشريعة لها، وإنما هي مسألة قانونية محضة تتعلق بنظرية الشريعة في الهندسة الاجتماعية وبناء علاقات الأسرة والمجتمع.

والمتتبع لنصوص الفقهاء يجد تناسقا قانونيا محكما في النظرة إلى الميراث والنفقة والعصبة والعاقلة[1]، فهي منظومة متكاملة ترسِّخ التكافل المجتمعي والتلاحم الأسري، فالنفقات والتكافل في الديّات واجب على عصبة الإنسان وعاقلته، وهم كل من أدلى بذكر إليه[2]، فقابل ذلك تضعيفٌ في نصيبهم من الميراث، ويحصل ذلك في أربع حالات أساسية؛ فعندما يترك المتوفى بنتا وحيدة فإنها تأخذ التركة كلها، نصفها بالفرض والباقي بالرد، لتقوم على أمور نفسها إذ ليس لها أخ أو عصبة يعولونها، ولكن إن وجد معها أخ لها فلها النصف مما لأخيها لأن عليه واجب إعالتها إلى أن تتزوج، وإن طُلقت رجعت إلى نفقته من غير تسقيف بقيمة نصيب الميراث، أما نفقتها متزوجةً فعلى زوجها، وعلى أخيها كذلك نفقة زوجه بتوفير السكنى والمعاش، والأم تأخذ نصف نصيب الأب لأن الأب مسؤول عن الإنفاق عليها، أما إن كانت مطلقة منه فإن نفقتها على رجل آخر: إما زوجها الجديد أو ابنها أو أخيها[3].

---

(1) يقول السرخسي مثلا في هذا: "والبنت لا تكون عصبة بنفسها إنما تكون عصبة بالابن، فعند وجوده لا تزاحمه وعند عدمه هي لا تكون عصبة، وهذا لأن السبب هو النصرة كما بينا، والنصرة لا تحصل بالنساء، ألا ترى أن النساء لا يدخلن في العاقلة عند حمل أرش الجناية". السرخسي، **المبسوط**، ج8، ص83. وتمتد هذه القاعدة إلى غير المسلمين؛ يقول مصطفى بن سعد: "ولا تعاقل بين ذمي وحربي لانقطاع التناصر بينهما، ويتعاقل أهل ذمةٍ اتحدت مللهم كما يتوارثون؛ لأنهم من أهل النصرة كالمسلمين، فإن اختلفت مللهم فلا تعاقل كما لا توارث". مصطفى بن سعد بن عبده السيوطي، **مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى** (بيروت: المكتب الإسلامي، ط2، 1415هـ/1994م)، ج6، ص138.

(2) لأن العلاقة متعدية وبمجرد أن تتوسط أنثى تنخرم تلك العلاقة المتعدية وتتحول مسؤولية العصبة إلى جهة أخرى.

(3) سلطان، **نفقة المرأة**، ص12.

وكذلك في حالة التساوي يمكن لسقوط مسؤولية النفقة أن تكون علّة للتساوي، فمثلا المرأة ترث عن أختها المتزوجة التي لم تنجب النصف، ويرث الزوج النصف كذلك، لأن زوج الأخت ليس مسؤولا عن أخت زوجته، ومثل ذلك يأخذ الإخوة لأم ذكورا وإناثا النصيب نفسه وهو السدس، لأن الإخوة لأم ليس عليهم الإنفاق مثل الإخوة الأشقاء[1].

ويستخلص سلطان أداة تفسيرية أعم من النفقة وهي "الكفالة"، فهي تبيّن العلاقة التكاملية بين النفقة والميراث، فقوة الكفالة المتوفرة للمرأة تتناسب عكسيا مع نصيبها من الميراث، فكلما قويت أسباب الكفالة لها قلّ نصيبها من الميراث وزاد في نصيب من يتحمّل كفالتها، مثل نصيب البنت مع وجود الابن -أخيها-، ولكن إن قلّت أوجه الكفالة زاد النصيب[2]، وقريب من ذلك علّل ابن القيم حضور قاعدة تضعيف نصيب الذكر وتخلّفها في بعض الحالات بعلة العصبة[3]، واعترض المصري على هذا التعليل بمحاولة القدح فيه بدليل النقض في حالة تساوي الأب والأم في فرض السدس عند وجود الفرع الذكر، ويرى الباحث أن القدح بالنقض غير مقبول في هذه الحالة لأن الأب استثناء من قانون التعصيب في حال وجود الابن، فلا يمكن النقض على مقدمة مشروطة، وهو ما يسمى عند الأصوليين بالممانعة[4]، ودليل ذلك أنه بمجرد ارتفاع الاستثناء في حالة عدم وجود الابن يرجع الأب إلى مقام التعصيب ويكون التفاوت.

---

(1) المرجع السابق.

(2) المرجع السابق.

(3) ابن القيم، **إعلام الموقعين**، ج3، ص138.

(4) الممانعة عند الأصوليين هي الإنكار لإحدى مقدمات المستدل. ينظر: الشماخي، **مختصر العدل والإنصاف**، ص35. وعلي بن محمد البزدوي، **كنز الوصول إلى معرفة الأصول** (كراتشي: مطبعة جاويد بريس، دط، دت)، ص284.

وأما المصري فعلل حالات التساوي بين الذكر والأنثى بأن السدس أقل نسبة في زمرة تضعيفاته مقابل تضعيفات الثُّمن، وأن حالات التساوي تنتهي إلى السدس[1]، وهذا أقرب ما يكون لصياغة وصف مطّرد لا علة مؤثرة منضبطة تكشف عن مقصد وحكمة، كما أن حالات التساوي يمكن أن تضاف إلى قاعدة "للذكر مثل حظ الأنثيين" من غير حاجة لإضافة كسر جديد قد يعكر أناقة المنظومة الكسرية!

وفي الأخير نقول بأن نظام الميراث في الإسلام هو جزء من نظامه الاجتماعي، فأي تحليل له على أساس الفلسفة الفردية سيؤدي إلى نظرة مغلوطة، كما أنه نظام يعمل على صياغة المجتمع صياغة خاصة، صياغة لها نظرة خاصة لدور المرأة والرجل في الأسرة، وموقف خاص من العلاقات خارج مؤسسة الزواج يتجلّى في منع ولد الزنا من ميراث الوالد ذي الماء سدا لذرائع الفوضى الأخلاقية، كما أنه جزء من منظومة الولاية والنصرة والمواساة والتعاون والتكافل فاشترط اتحاد الديانة.

كما أن علاقة الميراث بالنفقة ليست علاقة حق وعقد مباشِرة، فالمرأة التي ترث نصف أخيها تكون نفقتها على زوجها الذي لا علاقة له بتلك التركة، كما أن الميراث لا يتعلق بالرعاية المقدّمة للمتوفى وقت حياته وإلا لما أخذ الرضَّع شيئا من التركة، وإنما الأمر يتعلق بهندسة اجتماعية عامة، تهدي إلى أسرة متماسكة مستقرة، ومجتمع متكافل ومتعاون، وضمانة لحق المرأة المتفرغة للرعاية المنزلية ذات الشأن الخطير في المجتمع، فالنفقة أضمن كفالةً للمرأة من الميراث، فكان بذلك نظام الميراث في أعلى درجات الإحكام الذي راعى العدل والإحسان والوسطية، والأبعاد الأسرية والاجتماعية.

ولأن علاقة المسلمين بهذه النظرية الإسلامية في العدالة الاجتماعية غير شاملة أصبحت منظومة رفاه الدولة تزاحم منظومة الرفاه المجتمعي والأسري، وتحمّلت

---

(1) المصري، "توزيع الميراث"، ص42.

الدولة كثيرا من الالتزامات التي كانت على عاتق التكافل الأسري، وتحمّلت تبعات الأسر المشردة التي تخلى عن قوامتها رجالها، لما طغت الفردانية، وحملت المرأة لافتات الحرية، واستعذب الرجل التهرّب من المسؤوليات، وصدق سيد قطب لما أحال سبب التقليد الأعمى والاستيراد لكل ما هو غربي إلى "الجهل بحقيقة هذا الدين، وبطبيعة المجتمعات وقوانين الحياة، والكسل العقلي والنفسي لمراجعة الرصيد القديم"[1].

فإن يكن لهذه الإنسانية خير أريد بها فسيأتي يوم ترجع فيه إلى نظام الإسلام، بعد أن تتوق إلى دفء أحضان الأسرة وأُنْسها، وحتى ذلكم الحين سيبقى الشرع عزيزا **﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾**[2].

---

(1) سيد قطب، **العدالة الاجتماعية**، ص18.

(2) سورة **فصلت**، الآية 42.

الفصل الثالث عشر: المرأة بين سوق العمل والرعاية الأسرية

من أقرب دلالات مفهوم "العدالة الاجتماعية" أنها تصورٌ لنظامٍ اجتماعي عادل تتوزع فيه الحقوق والثروة توزيعا عادلا بين أفراده وجماعاته ومكوناته، ولما كانت المرأة تمثّل شطر المجتمع أو تزيد كانت قضايا المرأة من أهم ما يحضر في نقاشات "العدالة الاجتماعية" قديما وحديثا، وتعتبر من أهم المظاهر التطبيقية للموضوع، ولهذا كان اختيارنا لنقاشها من باب اختبار فاعلية تصورات النظرية في ميدان القضايا التطبيقية.

واخترنا هذه المسألة لتكون قضية تطبيقية لموضوع العدالة الاجتماعية، لأن نقاش علاقة المرأة بالأسرة والسوق تتعلق به نقاشات فلسفية وسياسية واجتماعية واقتصادية، وتتأثر بسياسات الرفاه في الدول، وتستند جميعها إلى تصورات خاصة عن الحرية والمجتمع والأسرة، فهو نقاش يجمع أبعاد قضية العدالة الاجتماعية جميعها تقريبا، وسنحاول تفكيك الخلفيات الأيديولوجية التي تكتنف هذه القضية، ونبحث الدوافع الاقتصادية والسياسية الكامنة وراءها، ثم نتتبع المآلات التي تؤول إليها اجتماعيا واقتصاديا، باستحضار تجارب عالمية ودراسات إحصائية، ومحاكمة ذلك جميعه إلى منظور الشريعة الغراء، ونظريتها المتكاملة في العدالة الاجتماعية، للخروج بتصور متوازن يضع القضية في سياقها المقاصدي، ويضبط تصورها الفكري وأحكامها العملية.

فما هي الخلفيات الفكرية والدوافع الاقتصادية والسياسية التي تتعلق بقضية عمل المرأة؟ وما هي المآلات الاجتماعية والاقتصادية التي ترتبط بها؟ وما هو الإطار المقاصدي الشرعي الذي يضبطها؟ وما الذي تسهم به نظرية العدالة الاجتماعية الإسلامية في مقاربة هذه المسألة؟

مدخل: الإطار المنهجي لتحليل قضية عمل المرأة في التشريع الإسلامي

إن الظاهرة الإنسانية ظاهرة مركبة ومعقدة، لا يمكن اختزالها في مسائل جزئية منبتّة عن سياقها، وإنما هي أنساق كلية تتشكل صورتها بطبيعة ترابط أجزائها بعضها ببعض، ولا يمكن فهم الجزء إلا باستحضار الصورة الكلية، ومن أجل هذا كان "اعتبار المآلات" من أهم الوسائل التحليلية التي يَتوسل بها علمُ المقاصد لدراسة الظواهر الإنسانية، والحكم عليها حسب انسجام مآلاتها مع أصول الشريعة، فالانسجام بين أحكام الشريعة هو من أوضح ماصدُقات الإعجاز التشريعي للإسلام﴿**أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلاَفًا كَثِيرًا**﴾[1].

و"عمل المرأة" من حيث الحكم الشرعي التكليفي أمر مباح لم يرد نص شرعي يمنع منه لذاته، ولا نصّ يوجبه لذاته، بل وردت الإشارة واضحة جلية بمشروعية ذلك في عملٍ من أشرف الأعمال الإنسانية وهو الإرضاع ﴿**فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ**﴾[2]، ولم تفرّق الشريعة بين الذكر والأنثى في أحكام الإجارة والشركة والبيع والشراء وغير ذلك من المعاملات، والله تعالى يقول: ﴿**لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى**﴾[3]، لكن الأمر المباح يقع ضمن حاكميةٍ أوسع، وهي قصد الشريعة إلى جلب المصالح ودرأ المفاسد والمآلات السيئة، فإن تعيّن إفضاء مباحٍ للمفسدة تعيّن تركه، كما أن حكم الإباحة يتجاذبه الأحكام الخمسة بحسب صورته الكليّة أو الجزئية؛ فالمباح قد يكون مباحا بالجزء مطلوبا بالكل على جهة الندب أو الوجوب، أو مباحا بالجزء منهيا عنه بالكل على جهة الكراهة أو المنع[4].

---

(1) سورة **النساء**، الآية 82.

(2) سورة **الطلاق**، الآية 6.

(3) سورة **آل عمران**، الآية 195.

(4) الشاطبي ، **الموافقات**، ص208.

والنظر إلى المآلات أصل من أصول النظر، ورغم عدم نصّ الأصوليين عليه دليلا إجماليا مستقلا إلا أن منطق النظر إلى المآل حاضر في دليل سد الذرائع والاستصلاح والاستحسان، ويقرّر الشاطبي أن دلالة "الأدلة الشرعية والاستقراء التام أن المآلات معتبرة في أصل المشروعية"[1]، واعتبار المآل في العملية الاجتهادية يعني "الاعتداد بما تفضي إليه الأحكام عند تطبيقها بما يوافق مقاصد التشريع"[2]، ويكون ذلك بتحليل أسباب الفعل ومسبَّباته ونتائجه الكلية والجزئية فـ"الأعمال -إذا تأملتها- مقدمات لنتائج المصالح، فإنها أسباب لمسبَّبات هي مقصودة للشارع، والمسبَّبات هي مآلات الأسباب، فاعتبارها في جريان الأسباب مطلوب، وهو معنى النظر في المآلات"[3].

ولاستيعاب المآلات الحاصلة في قضية "عمل المرأة" ستتبع -ما يسميه النجّار- مسلك الاستقراء الواقعي[4]، بحيث سنحاول الوقوف على الخلفيات الفكرية والأيديولوجية التي يمكن أن ترتبط بها، والأسباب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية المتعلقة بها، فـ"مصالح الدنيا وأسبابها ومفاسدها فمعروفة بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات"[5]، للوصول في النهاية إلى صياغة مقاصدية للموضوع تحتكم إلى الشريعة الإسلامية وقواعدها.

---

(1) **المرجع السابق**، ج5، ص179.

(2) وليد علي الحسين، **اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي**، (الرياض: دار التدمرية، ط2، 2009م)، ص37.

(3) الشاطبي، **الموافقات**، ج5، ص178.

(4) عبد المجيد النجار، **مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة** (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط2، 2008م)، ص276.

(5) العز، **قواعد الأحكام**، ج1، ص10.

أولا: تحليل الخلفيات والدوافع المتعلقة بقضية "عمل المرأة"

1- الخلفيات الفكرية الحديثة لقضية "عمل المرأة"

إن معرفة الخلفية المعرفية التي ينطلق منها أي مصطلح أو قضية أمر ضروري في عملية النقد، لأن الظواهر الإنسانية تتعلق بعدد كبير من العلاقات والتفاصيل والأسباب والدوافع والسياقات، وعلى الناقد أن ينطلق من نموذج تحليلي دقيق -كما يقول المسيري[1]- من خلاله يربط بين الوقائع والأفكار والعلاقات ليصل إلى تحليل عميق وتفسير سليم، ومن دون سبر أغوار الخلفيات المعرفية التي يصدر منها المصطلح أو الظاهرة فإن النقد سيغدو سطحيا لا يقوى على استكناه المآلات البعيدة.

لقد تأثرت قضايا المرأة في العالم بأيديولوجية الحركة النسوية العالمية (Feminism)، وهي حركة اجتماعية فكرية تدعو إلى المساواة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية بين الجنسين، انطلقت خلال القرن التاسع عشر في الغرب، وكانت ردة فعلٍ لوضعية المرأة في العالم، حيث إنه -مثلا- إلى نهايات القرن التاسع عشر كان للزوج الحق في بيع زوجته في ألمانيا[2]!

ومرّت الحركة النسوية على عدة موجات ومراحل، وانتقلت الحركات النسوية من حركات حقوقية تدعو إلى حقوق المرأة وتمكينها من نيل عدالتها ضمن المجتمع والأسرة، إلى حركات ذات توجّه صِراعي متمحور حول الأنثى وخارج المجتمع، وتحوَّل نقاش مفهوم "حقوق المرأة" من إطار عدالة موقعها في المجتمع والأسرة ورحمانية تعايشها مع الرجل، إلى نقاش يستبطن الصراع مع الرجل، ويتمحور حول ضرورة وأولوية منافسة الرجل في بناء سيرة وظيفية خارج الأسرة، واعتبار الأسرة

(1) عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية (الموجزة)**، (القاهرة: دار الشروق، ط3، 2006)، ج1، ص21-22.

(2) Britannica Encyclopaedia. (Feminism). https://www.britannica.com/topic/feminism. Accessed on: 15/01/2018.

عبئا على المرأة في سبيل تحقيق ذاتها[1]، وكان المسيري مصيبا لما اقترح ترجمة مصطلح (Feminism) إلى "حركة التمركز حول الأنثى"[2].

وتغرف الأيديولوجية النسوية من فلسفات مختلفة كالماركسية ومابعد الحداثة وغيرها، فمثلا ترى الحركة النسوية الماركسية أنه من تحقيق العدالة الاجتماعية للمرأة منع "استغلال" الزوج لجهد زوجته، وأن ذلك لا يختلف عن استغلال الرأسماليين لجهد العمال على الرأي الماركسي، وتناضل من أجل فرض سياسات اجتماعية لتحرير المرأة من الرجل[3].

كما تغرف الأيديولوجية النسوية من فلسفة مابعد الحداثة حيث لا مطلق فيها إلا "النسبي"، وتحتكم إلى عالم من السيولة "تُصفَّى فيه كل الثنائيات، وتنفصل فيه الدوال عن المدلولات"[4]، جوهره "تغييب الإنساني وتفكيكه"[5]، وهو عالمٌ ذو فلسفة مادية داروينية قائمة على الصراع، فعالم مابعد الحداثة عالم صراع وتفكيك لا مَعلَم فيه للخير والشر، وكل شيء فيه قابل للتجريب، فحركة "النسوية" العالمية فرضت تصورا جديدا للأسرة لا يستند إلى معيار أخلاقي واضح[6]، فيمكن للأسرة أن تتكون من رجلين أو امرأتين، أو حتى إنسان وحيوان!

وتنمو في سياق هذه العدمية العبثية الحركات الداعية لتطبيع الشذوذ الجنسي والتحوّل الجنسي بدافع إلغاء أي فارق اجتماعي أو بيولوجي يمكن أن يُتصور بين الذكر والأنثى، وتحت شعار تحقيق العدالة الاجتماعية للمرأة، فهي ليست حركات

---

(1) المسيري: **قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى**، (القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 2010)، ص15-17.

(2) **المرجع السابق**، ص19.

(3) Harvey, *Justice*, p349

(4) المسيري، **قضية المرأة**، ص7.

(5) **المرجع السابق**، ص7.

(6) O'brien & Penna, *Theorising Welfare, p*137-138.

متسامحة مع الاختلاف كما يبدو ولكنها حركات عدمية لتفكيك أي مرجعية لتعريف ماهية الإنسان والأسرة والمجتمع، وهذا كله ضمن فلسفة مادية أشمل لحقوق الإنسان، لا ترى إلى الإنسان إلا بمنظار مادي فرداني، بعيدا عن أي بُعد أسري أو اجتماعي أو مرجعية دينية أو أخلاقية أو تاريخية، فالإنسان عندها كينونة فردية لا يتكون إلا من مجموعة من الرغبات المادية، وهي كينونة غير حرة وإنما خاضعة لسلطان الدّعاية التجارية الصانعة للذة، والتي حوّلت جسد المرأة المعاصرة إلى أداة للدعاية وسوق مربحة للأزياء ومواد التجميل[1].

ووسط هذا الضجيج العَدَمي يأتي "عمل المرأة" خارج البيت بوصفه ضرورة لتحقيق الذات بعيدا عن ظل الرجل و"استغلاله"، ليصبح الزواج وتكوين الأسرة استثناءات لا يلجأ إليها إلا التي فشلت في تحقيق ذاتها في سوق العمل، إذ تذهب بعض أبحاث النسوية إلى أن الحاجة المادية وقلّة أجور النساء والتمييز ضد النساء في السوق الرأسمالي دفع بالمرأة "مضطرة" للزواج والقبول بسلطة الرجل عليها وتسخير عملها مجانا له[2].

ولا يمكن إنكار الاختلافات التي بين الذكر والأنثى، بيولوجيةً ونفسيةً واجتماعيةً، وتتجلى هذه الاختلافات في طريقة توزيع الأدوار في المجتمع والعمل، فعوض النضال من أجل ألا تكون هذه الاختلافات سببا للظلم الاجتماعي بمعناه الإنساني المنسجم مع تصور الأسرة والمجتمع؛ نجد دعاة "التمركز حول الأنثى" يحاولون تصحيح هذا الظلم الاجتماعي الممارَس ضد المرأة من خلال إنكار هذه الاختلافات من أساسها، والكلام عن المساواة عوض العدل[3].

---

(1) المسيري، **قضية المرأة**، ص11، 46.

(2) Christina Hoff Sommer, *Who Stole Feminism?* (New York: SIMON & SCHUSTER. 1994), p202.

(3) المسيري، **قضية المرأة**، ص31.

ولا ريب أن العالم الإسلامي ليس بمنأى عن هذا التيار الأيديولوجي النشط، فقد ظهر في العالم الإسلامي دعاة يحملون تلك الأيديولوجيات العدمية، وكانت هذه الأيديولوجية ترعاها بعض الأنظمة العلمانية الاستبدادية في العالم الإسلامي، ولكن مع ارتفاع الوعي بالحقوق السياسية أصبح على هذه الحركات محاولة الانطلاق من القاعدة الشعبية بشعارات أكثر قبولا عوض الاستقواء بسياط الأنظمة الاستبدادية، وقد أشار تقرير التنمية البشرية للوطن العربي لسنة 2016 إلى ظاهرة تحوّل الحركات النسوية إلى حركات ذات شعارات "العدالة الاجتماعية"، وفسّر التقرير ذلك التحوّل بارتباط الحركات النسوية في الوطن العربي في السابق بالاستبداد السياسي وبالأجندات الدولية التي تحاول فرض قيم العولمة على الثقافة المحلية من خلال الدعم والتمويل، وبعد هذا التحوّل أخذت هذه الحركات تتوسل بالفقه الإسلامي وتحاول نقد مسائله حول المرأة كفقه قوامة الرجل على المرأة وأنصبة الميراث[1].

وعلى سبيل التمثيل ترى "حركة مساواة"[2] أن الفقه الإسلامي الخاص بالأحوال الشخصية انعكاس "للمؤسسات الذكورية" السائدة في العصر الأول، وأن الفقه الإسلامي تأسّس في وقت "لم يكن لمفهوم المساواة على أساس النوع الاجتماعي مكان في مفهومهم عن العدل"، وأن مشكلة الفقه الإسلامي في أنه ينظر إلى الرجال على أنهم "حامو حمى النساء وعائلو الأسرة"، لتقرر الحركة مبدأها الفلسفي: "إن العدل في وقتنا وسياقنا الحاليين لا يمكن أن يُفصل عن المساواة"، وعلى طول وثيقة "إطار عمل حركة مساواة" المنشور من قبل الحركة تتكرر عدة مرات مصطلحات "العدل"، "المساواة"، "حقوق الإنسان"، وحتى مصطلح "مقاصد الشريعة"

---

(1) الأمم المتحدة –المكتب الإقليمي للدول العربية–، **تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2016**، ص85.

(2) "حركة مساواة" هي حركة عالمية "للمساواة والعدل داخل الأسرة المسلمة"، أطلقت بكوالالمبور سنة 2009م، وقادت المبادرة الحركة النسوية الماليزية: "أخوات في الإسلام".

و"المصالح الشرعية" مع الاستشهاد بكلام ابن القيم عن كون الشريعة مبنية على مراعاة مصالح العباد، ثم ينتهي إطار العمل إلى المطالبة بسن قوانين ووضع سياسات تؤدي إلى: –أن يكون للزوجين نفس الحق في فسخ الزواج –أن يكون للطرفين نفس الحقوق في الوراثة – يكون للطرفين نفس الحقوق في الأمور المتعلقة بأطفالهما ...الخ[1].

وهذه المعجمية الاصطلاحية في الوثيقة تنسجم تماما مع أسلوب تقرير التنمية الإنسانية للأمم المتحدة الخاص بالعالم العربي، فقد جاء مثلا في تقرير 2016: "وسّعت قوانينُ الزواج ذات التوجه الذكوري المستمدة من تلك التقاليد حقوق قوامة الرجل على المرأة في الزواج "[2]. وبتحليل الوثيقة بعمق نجد أهم ثلاث مسائل متعلقة بالمنظومة الشرعية: –حق الفسخ المتساوي للطرفين –التساوي في الميراث – التساوي في رعاية الأولاد، مع الاشتراك في بعض المصطلحات المستوردة من أدبيات الحركات النسوية العالمية كتعبير "المجتمع الذكوري" (Patriarchal society).

ومع استحضار هذه الخلفيات والانتباه إلى مكامنها يمكن فهم كثير من النقاشات حول قضية "عمل المرأة"، كما أن فهم هذه الخلفيات يرفع وعي المرأة المسلمة بخصوص كثير من الشعارات البرّاقة التي تقود نحو مآلات تخالف تصور المسلم للحياة، وتناقض مقاصد الشريعة الإسلامية حول علاقة الرجل بالمرأة وتصوّرها للمجتمع والأسرة.

---

(1) حركة مساواة، **إطار عمل حركة مساوة**، ماليزيا 2009م. منشور على موقعهم:

http://arabic.musawah.org/sites/default/files/Musawah-Framework-AR.pdf. accssed on: 15/01/2018.

(2) المكتب الإقليمي للدول العربية، **تقرير التنمية**، ص26.

2- الأسباب الاقتصادية والسياسية خلف قضية "عمل المرأة"

يُطلق في الدراسات الغربية مصطلح "الأسرة التقليدية" على الأسرة التي يعولها الأب أو الزوج فقط، ورغم أن هذا النمط من تقسيم العمل الفاصل في الأسرة هو حديث نسبيا ظهر مع العصر الصناعي حيث الزوج يتلقى الأجرة مقابل عمل ذي دوام كامل، أما عبر التاريخ فقد كان الأب والأم غالبا يتعاونان معا في الحقل أو الرعي وتربية المواشي وما إلى ذلك[1]، وهي أعمال مرنة لا تتعارض مع وظيفة الأم في تقديم الرعاية الأسرية، ولكن النمط الحديث للاقتصاد الصناعي الذي حلّ محل الاقتصاد المنزلي، والمنبني -في الغالب- على العمل خارج البيت بدوام يومي مقنن بساعات محددة؛ أصبح يطرح إشكاليات على المرأة في مدى قدرتها على المواءمة بينه وبين الرعاية الأسرية.

ولقد أسهمت عدة عوامل تاريخية في وضع المرأة أمام هذه الإشكالية التي تستدعي ترتيب الأولويات وتفضيل وضع على آخر، ومن أهمها: - اكتشاف القارة الأمريكية والحاجة الماسّة لاستغلالها، فكبرت الحاجة لليد العاملة، فتم جلب العبيد من القارة السمراء، ودُفِع كذلك بالنساء لسوق العمل، - الثورة الصناعية التي احتاجت إلى وفرة في الأيدي العاملة، — الحربان العالميتان اللتان أبادتا عشرات الملايين من الرجال، فاضطرت المرأة إلى أن تقوم بكثير من المهام كان الرجل يكفيها مؤونتها، ويحكي الناقد الإنجليزي برنارد شو كيف تحوّل أصحاب الأعمال في القارة الجديدة من استخدام العبيد إلى استخدام الأطفال والنساء، مصوِّرا ذلك في مشهد قاتم يصف الحسابات الاقتصادية التي دفعت بالرأسماليين إلى تفضيل استخدام النساء والأطفال على استخدام الخيل والعبيد الذين كان إيواؤهم وإطعامهم حملا ثقيلا، مع تحمّل خسارتهم المالية إن ماتوا تحت وطأة العمل الشاق، بخلاف الأحرار من الأطفال والنساء، إذ لا كلفة لموتهم، ولا أعباء لإيوائهم وإطعامهم، كما يمكن

---

(1) Patricia Morgan, *Family Policy, Family Changes: Sweden, Italy and Britain Compared*, (London: Civitas. 2006),p6.

تسريحهم بسهولة إن ركدت الأعمال![1] ولعل هذا يفسّر بعض دوافع التخلي عن العبيد وتحريرهم في مرحلة من مراحل الرأسمالية.

كما أن رأسمالية القرن التاسع عشر كانت في حاجة ماسّة إلى عمالة نسوية لتكوين جيش احتياط للقوة العاملة من أجل التحكّم في الأجور، ولأجل ملء النقص المتذبذب بفعل الحروب التي كانت تندلع هنا وهناك والتي كان حطبها الرجال[2]، وإلى جانب الحاجة إلى "جيش احتياط للعمالة" كانت الرأسمالية –حسب المؤرخ الاقتصادي كارل بولانيي- في حاجة إلى حافزٍ للعمل، وحافز الرأسمالية الأنجع هو الجوع، ولكن الفرد في نظام اجتماعي مستقر لا يتعرّض لتهديد الجوع لوجود ما يسنده من التكافل الأسري والاجتماعي، ولهذا كان لزاما هدمُ الأسرة ومنعها من إصلاح نفسها، ومن أهم الوسائل لذلك جرّ عماد الأسرة إلى سوق العمل، وهو ما فعله الرجل الأبيض بنفسه وحاول فعله في مستعمراته[3].

وبعد الحرب العالمية الثانية كان هناك نقص حادّ في اليد العاملة، فذهبت دول كألمانيا وبريطانيا إلى استيراد العمالة من تركيا والهند -على التوالي-، فيما اتجهت الدول الاسكندنافية إلى دفع المرأة للعمل لتغطية النقص[4]، وسنّت في سبيل ذلك إجراءات تحفظ هذا الوضع الجديد، ومما ساعد على هذه العملية تحوّل السوق من الصناعة إلى الخدمات، مما أتاح فرصا أكبر لعمل المرأة[5]، بل إن الاقتصاد بعد الصناعي Post-industrialism القائم على الخدمات والتكنولوجيا المتقدمة جعل المرأة أكثر حظّا من

---

(1) George Bernard Shaw, *The Intelligent Woman's Guide to Socialism & Capitalism*. (New York: Golden city Publishing. 1928), p188-189.

(2) المسيري، **الفردوس الأرضي**، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1979م)، ص129.

(3) بولانيي، **التحول الكبير**، ص311- 313.

(4) Morgan, *Family Policy*, p28.

(5) Fan. *Vanity Economics*, p6.

الرجل في سوق العمل لقبولها بأجور أدنى من الرجل[1]، ولهيمنتها عدديا في العقود الأخيرة على التعليم العالي في مختلف أنحاء العالم [2].

وتقوم فلسفة سياسة الرفاه الشامل (Universal Welfare) على تحقيق المساواة بين الجنسين في إجراءات العدالة الاجتماعية، وذلك بخلق وضعٍ لا يفرّق بين الرجل والمرأة في طبيعة العمل، وألا تكون رعاية الأطفال وضعا خاصا بالمرأة يمنعها من مزاولة العمل المأجور خارج البيت، وألا يكون الرجل هو من يعول العائلة وحده، وتم تحقيق ذلك بتوفير مراكز رعاية نهارية للأطفال، وتمكين المرأة من دخول سوق العمل...الخ، فهو نظام يقوم على منهجية ألا يعتمد أحد على أحد، لا المرأة على زوجها، ولا الأطفال على والديهم[3]، وبما أن الميدان الأرحب لعمل المرأة كان قطاع الرعاية الاجتماعية، فتكون دولة الرفاه الشامل قد حوّلت ما كانت تقوم به المرأة مجانا بدافع الحب والرحمة إلى عمل مأجور خارج البيت[4]، ففي السويد[5] مثلا أدّى نظام الرفاه السويدي القائم على عقلية Gender-Neutral-Family وتشجيع عمالة المرأة – كما تقول إحدى أستاذات الاجتماع – إلى تحويل الأمهات إلى متعاقدات للحكومة لتربية أولادهن عبر إجازات الأمومة طويلة الأجل الممتدة لعدة أعوام[6].

ويلخص عالم الاجتماع السياسي الألماني Claus Offe الأجندة الاقتصادية التي تقوم عليها سياسات دفع المرأة إلى العمل بأنه في إطار الإنتاج المستمر للقوى العاملة في الدولة تعمل دولة الرفاه الشامل على تنشئة الشعب على الاعتماد على خدمات الدولة، وعلى إضعاف أي نظام خارج الدولة يقوم بتوفير بديل لخدمات من غير

---

(1) O'brien & Penna, *Theorising Welfare*, p141-143.
(2) Wan, “The Changing Gender Disparity in Malaysian.
(3) Morgan, *Family Policy*, p28.
(4) Charpentier, *Encyclopédie*, p42.
(5) نُركّز على دولة السويد والدول الأوروبية في بيان المآلات باعتبارها من أهم البلدان الدافعة سياساتُها إلى دمج المرأة في سوق العمل، والمآلات تتضح أكثر في مجتمعات قطعت شوطا بعيدا في الموضوع.
(6) Morgan, *Family Policy*, px.

مقابل، وحتى خدمات المرأة من دون مقابل في البيت أمر غير مقبول، ولا بد أن تنال المرأة مقابلا ماديا[1]، فهي منظومة متكاملة لإنتاج اليد العاملة والحفاظ على الحافز للعمل باستمرار.

ولكن هذه السياسات أدّت إلى مزيد من تفتيت الأسر ونقص الولادات واضطراب الأجيال[2]، فكان النزوع الجديد في بعض السياسات –خاصة الليبرالية المحافظة- نحو مزيد من تعزيز الأسرة كمحل أساسي للرفاه، وميولٍ أكبر للطابع الأسري لسياسات الرفاه الاجتماعي[3].

وتحت وطأة إحراج المنظمات النسوية تلجأ بعض الدول –حسب بعض الباحثين- إلى دعم نمط الأسرة التقليدية بطرق غير مباشرة، إذ قد يكون هدف المشرِّع من إعطاء حقوق كبيرة خاصة للمرأة في سوق العمل هو دفعها للرجوع للبيت لما تكون في وضع غير تنافسي في سوق العمل أمام الرجل، ومثل هذا حصل مع قانون سنة 1971م في إيطاليا، والذي ألزم أرباب العمل بإجازة مدفوعة الأجر للحوامل – شهران قبل الولادة وثلاثة أشهر بعدها- وساند القانونَ الأحزابُ الكاثوليكية النصرانية، ولم يصبح أمام المرأة إلا المكوث في البيت أو التخلّي عن الأسرة والأولاد كليا، وفُهِم مغزاه الحقيقي من ناشطات الحركات النسوية[4].

ثانيا: بيان الآثار والمآلات لقضية عمل المرأة

عندما نتكلم عن المآلات الاقتصادية والاجتماعية لـ"عمل المرأة" فإننا نقصد أساسا مآلات التخطيط السياسي للزجّ بالمرأة في سوق العمل، تحت وطأة تصورٍ خاص للعدالة الاجتماعية، مدفوعة بأيديولوجيات نسوية ترفع شعارات تحطّ من قيمة دور

---

(1) Offe. *Contradictions of the Welfare State* , p94,98.

(2) سنعالج لاحقا الآثار الاجتماعية لهذه السياسات بإذن الله تعالى.

(3) دالي، **الرفاه**، ص 198.

(4) Linda Hantrais, *Gendered Policies in Europe* (London: Macmillan Press. 2000), p112-113.

المرأة في رعاية أولادها في الأسرة، وتتخذ من القضية حلبة صراع بين الرجل والمرأة، ولا نقصد عمل المرأة بوصفه خيارا شخصيا تقوم به المرأة بوعي مع مراعاتها لظروفها وأولوياتها، منسجمة مع محيطها الأسري والاجتماعي، ومتوائمة مع ثقافتها الأخلاقية وفلسفتها للحياة.

1- الآثار الاقتصادية لعمل المرأة

من أهم الأسباب الاقتصادية التي يسّرت دخول المرأة لسوق العمل هو نمو الاقتصاد العالمي وبداية عصر اقتصاد المعرفة، ففي سنة 2017 مثّلت النساء 39.28٪ من مجمل القوة العاملة في العالم، وهذه نسبة معتبرة لإسهام المرأة في الناتج العالمي، ويتجلّى حاجة الاقتصاد العالمي إلى عمل المرأة من خلال استحضار نسبة البطالة العالمية والتي بلغت 5.78٪ من مجمل القوة العاملة، كما تمثل البطالة بين الرجال 5.46% من القوة العاملة الرجالية لأسباب لا تتعلق دوما بعدم وجود عمل[1]، فهذا مؤشر يدلّ على حاجة الاقتصاد العالمي للقوة العاملة النسوية.

وتتأكد الحاجة للقوة العاملة النسوية أكثر في الاقتصادات الصناعية النشطة، والتي تتميز بتدنّي نسبة البطالة، ففي ماليزيا مثلا نجد أن 54.3٪ من النساء في عمر العمل منْضمّات لسوق العمل، والبطالة الكلية في حدود 3.4٪، وهي بطالة راجعة في الغالب لسبب الدراسة أو المكوث في البيت أو عدم الرغبة في العمل[2]، وهذا يدل على حاجة الاقتصاد الملحّة إلى عمل المرأة.

ولكن بالرغم من كون المرأة تمثل 47٪ من القوة العاملة في ماليزيا فإن تقريرا للمؤسسة الاقتصادية الأمريكية Nathan Associates يذهب إلى أن المرأة تواجه عراقيل أمام الدخول لسوق العمل، وعدّد من تلك العراقيل "العبء" الملقى على

(1) World Bank statistics. https://data.worldbank.org/indicator. Accessed on: 13/01/2018.
(2) Department Of Statistics Malaysia. *Labour Force Survey Report, Malaysia*, 2016. https://www.dosm.gov.my/v1/index.php?r=column/pdfPrev&id=SGZCNnMrWW9ZTEdpYys4YW0yRlhoQT09. Accessed on: 15/01/2018.

عاتق المرأة لرعاية أولادها! والنظرة الإسلامية المحافظة لعلاقة المرأة المسلمة بالبيت، واقترح التقرير على الحكومة الماليزية بذل المزيد من الجهود لإتاحة الفرصة للمرأة للعمل من خلال إقامة مزيد من مراكز الرعاية للأطفال، كما يعطي التقرير نصائح للحكومة المصرية بإقحام المرأة سوق العمل رغم ارتفاع مستويات البطالة الكبير بين الشباب المصري[1]، فمثل هذه التقارير تدلّنا بوضوح على أنه لا يُنظر دوما لعمل المرأة من خلال الإسهام الاقتصادي الإيجابي، وإنما تكون مدفوعة بأيديولوجيات نسوية؛ فما حاجة اقتصادٍ إلى التخطيط لإخراج المرأة من وظيفتها الأسرية الرعائية المهمّة مع وجود الملايين من شبابه الذكور يقبعون تحت وطأة البطالة!

ففي الاقتصادات التي تعاني من نسب بطالة عالية بين شبابها تُعتبر الدعوة إلى إقحام المرأة في سوق العمل إضرارا بالبنية الاجتماعية، لأن دراسات عدة بيّنت أن البطالة تؤثر على الرجل أكثر من المرأة، إذ إنه يشعر بالانهزام والاكتئاب، لأنه يعتقد أنه المسؤول عن النفقة على عائلته بخلاف المرأة التي لا تتأثر بالقدر نفسه[2]، وخاصة مع استحضار البنية الثقافية الإسلامية التي تضع مسؤولية النفقة والقوامة على الرجل، والواقع يدلّ على أن هنالك ازديادا في فرص عمل المرأة مقابل مزيد تشريد للرجل في نمط الاقتصاد المعرفي المعاصر[3]، وهذا سيكون له أثر عميق على طبيعة العلاقات الاجتماعية وبنية الأسرة.

وبالرغم من الجوانب الاقتصادية الإيجابية لدخول المرأة لسوق العمل فإنه ينبغي استحضار الصورة الكاملة للتكلفة الاقتصادية لنقرّر مدى النجاعة الاقتصادية

---

(1) Marisa Garcia Rachel, Greenley Virginie, Martin-Onraët, Lindsay Pollack. “Women’s Workforce Participation in Indonesia and Malaysia”, A *report*: Nathan Associates Inc, 2015, available online:
https://elliott.gwu.edu/sites/elliott.gwu.edu/files/Nathan%20Associates%2C%20Inc..pdf . Accessed on: 16/01/2018.

(2)Kathleen Lynch, John Baker, Maureen Lyons. *Affective Equality: Love, Care and Injustice*. (UK: Palgrave Macmillan. 2009), p191-192.

(3) O'brien & Penna. Theorising Welfare, p102.

لهذه الظاهرة، وهنا سنتكلم فقط عن التكلفة الاقتصادية المادية بغض النظر عن الأثر الاجتماعي والذي سنتطرق إليه فيما يأتي بإذن الله تعالى، وقد عدّدت الدراسات في هذا السياق عدة مشكلات اقتصادية لدخول المرأة لسوق العمل، ومن ذلك:

- ازدياد تكلفة الحماية الاجتماعية على الدولة

قامت الإجراءات الاقتصادية لدولة الرفاه الكينزية بعد الحرب العالمية الثانية على تصور اجتماعي تقليدي للأسرة؛ حيث يكون الرجل هو من يعيل العائلة بعمل مأجور، أما المرأة فتهتم بالمنزل ورعاية الأطفال، وقد كان الكلام في دولة الرفاه الأوروبية عن التشغيل الكامل يراد به التوظيف الكامل لمعيلي العائلات، ولكن الأمر تغيّر بعد ذلك بفعل الضغوط الكبيرة للحركة النسوية العالمية، والتي فرضت تصورا جديدا للأسرة[1]، وفي العشرين سنة الأخيرة أصبحت تلك البرامج السياسية أكثر محاباه لعمل المرأة في الغرب[2]، ولعل السبب الأكبر لتلك المحاباة هو كون قطاعات الرعاية الاجتماعية الحكومية تهيمن عليها النساء، ففي بريطانيا مثلا نجد أن ثلاثة أرباع موظفي القطاع الصحي الحكومي وخدمات المسنين تشغله النساء، وتسعة أعشار الممرضين نساء، وهي الوظائف الأكثر استقرارا مقارنة بوظائف القطاع الخاص حيث يعمل الرجال[3].

إن أنظمة الرفاه الاجتماعي صيغت في أصولها الأولى على مسلّمات تقوم على العمل بدوام كامل من الرجل، والذي يقع على عاتقه الإنفاق على أسرته، مستفيدا من خدمات منزلية من زوجته غير مدفوعة الأجرة، وهذه المسلمات تغيّرت في العصر ما بعد الصناعي القائم على الخدمات والذي أتاح العمل للمرأة، كما أن عدد العمال

---

(1)Ibid, p121-122,137-138.

(2) دالي. **الرفاه**، ص127- 128.

(3) Charpentier, *Encyclopédie*, p42-43.

بدوام جزئي في ازدياد، وهذا ما أربك أنظمة الرفاه بجميع أنواعها، ولا تزال تبحث عن صيغة مثلى.

ويرى شابرا أن الفلسفات المادية التي هدمت الأسرة أدّت إلى إثقال كاهل الدولة أكثر بنفقات الرعاية الاجتماعية ونفقات الأمن، وهذه النفقات تؤدي إلى اختلالات في الميزانيات وتضخّمات في الأسعار، ولا يمكن التخفيف من هذا الأمر إلا من خلال تحقيق التربية الأخلاقية في المجتمع ولا يتم ذلك إلا باستقرار الأسرة[1].

وترى أستاذة الاجتماع Patricia Morgan في دراستها لأنظمة الرفاه في السويد وبريطانيا وإيطاليا أن الإنفاق الضخم للدول لأجل الرعاية والحماية الاجتماعية لا يمكن لها أن تعوّض قيمة السعادة التي توفرها الأسرة المستقرة لأولادها، من خلال التعاون الأسري وتقسيم الأدوار بين الرجل والمرأة وترشيد النفقات[2]، وتشير الإحصاءات مثلا أن ما تقدمه الأسر في المملكة المتحدة للرعاية يعدل تقريبا التكاليف السنوية لجميع جوانب الخدمات الصحية في بريطانيا لسنة 2015/2014[3]، وتلك الرعاية لا يمكن تقديمها إلا في أسر أولوية نسائها تقديم الرعاية للأطفال والمسنين.

ويزداد الأمر تعقيدا أن عمل المرأة وتخليها عن الرعاية الأسرية كليا أو جزئيا من جهة أدّى إلى نفقات عامة ضخمة في الحماية الاجتماعية والرعاية، ومن جهة أخرى تُعتبر المرأة أقل إسهاما –عموما– في الضرائب من الرجل في عدة بلدان لأجل تفضيلهن للدوام الجزئي، وحتى اللواتي يعملن دواما كاملا ويسهمن في الضرائب يُعتبرن أكثر استفادة من الرجل من نفقات الرفاه الحكومية، فمثلا تأخذ المرأة في

---

(1) شابرا، **الإسلام والتحدي الاقتصادي**، ص 102-103.

(2) Morgan, *Family Policy*, p44.

(3) Lisa Buckner & Sue Yeandle, Valuing Carers: The rising Value of Carer`s Support, (UK: CarersUk. 2015), p4.

التقاعد أكثر من الرجل لطول معدل أعمارهن بالنسبة للرجال، ففي إحصاءات في فرنسا لعام 1996 نجد أن المرأة تأخذ في التقاعد من إعانات الدولة 4.2 ضعف ما تسهم به، أما الرجل فيأخذ 2.9 ضعف ما يسهم به[1]، كما أن التداخل بين عمل المرأة خارج البيت والتزاماتها الأسرية يؤدي إلى اضطراب انضباطها في العمل، فإنه مثلا في كل يوم في السويد 30٪ من النساء في القطاع العام غائبات عن العمل في إجازات أمومة أو مرضية، و20٪ في القطاع الخاص، وبالنسبة للأمهات بأولاد دون ثلاث سنوات فإن 48٪ منهن غائبات في المعدل كل يوم [2].

وهذا الوضع زعزع نفقات دولة الرفاه الأوروبية خلال كساد الثمانينات مما أدّى إلى ركود تضخمي وصعود التيارات الليبرالية المحافظة الأقل دعما لنفقات الدولة على الحماية الاجتماعية[3]، لتخلق وضعا آخر حيث الرعاية يقدمه السوق مع نتائجه الاجتماعية السيئة على الأسرة والمجتمع.

- إضعاف العمل أمام رأس المال

إن دخول المرأة لسوق العمل بأعداد وفيرة أسهم في ضعف القوة التفاوضية للعمال، فقد أصبح ربع العاملين عبر أوروبا يعملون بدوام جزئي أو بعمل مؤقت، ويمثلون جيش احتياط على هامش سوق العمل، ويقدمون الخدمات للطبقات الأعلى في المجتمع[4]، فعند الكلام عن نسب البطالة يجب استحضار أن الدوام الجزئي لا يُعتبر بطالة، فلو أضفنا نسبة الأعمال غير المستقرة (Underemployment) إلى نسبة البطالة سنجد أن النسبة عالية، فنسبة العاملين في الأعمال غير المستقرة وذات دوام جزئي

---

(1) Charpentier, *Encyclopédie*, p44.

(2) Andersen, *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, p156.(إحصائية لسنة 1990)

(3) O’Brien & Penna *Theorising Welfare*, p221-222.

(4) دالي. **الرفاه**، ص158.

بلغت عالميا في 2011 نسبة 17٪، وفي الشرق الأوسط بلغت النسبة 32٪[1]، وهذا أدّى إلى تخفيض شروط العمل وإضعاف القوة التفاوضية للعمال، والنساء يمثّلن النسبة الأكبر من هذا الجيش الاحتياطي للعمالة في عدة دول، ففي فرنسا مثلا 80٪ من العمال بالدوام الجزئي نساء[2]، ولعل هذه الميزة الذهبية المهداة لأرباب رؤوس الأموال تلقي الضوء على الحليف الأكبر للحركات النسوية، وتفسّر جزءا من القوة الضاربة لها عبر العالم!

وتخلُص مورغن إلى أن النتيجة النهائية للأنظمة التي تحاول دفع المرأة للعمل بكل الوسائل وإرسال أولادهن إلى مراكز الرعاية الصباحية - هي رجل غير مستقر في عمله، وامرأة لا هي مستقرة في العمل ولا هي رعت أولادها بتفانٍ[3]، كما أن الدخل الحقيقي للعائلة في المحصلة قد تناقص، لأن العمل الذي تؤديه المرأة في البيت يفوق في القيمة المادية والمعنوية ما يمكنها أن تجلبه من راتب للأسرة إن عملت خارج البيت[4].

2- المآلات الاجتماعية لقضية عمل المرأة

لقد حافظت الأسرة التقليدية بجاذبية نسبية لدى المجتمعات الغربية إلى منتصف القرن العشرين، فإلى الخمسينات من القرن الماضي كان الهدف الأساس من تعليم البنت هو تكوين أمّ وزوجة مثقفة قادرة على تربية أولادٍ يفوقون أقرانهم دراسيا، ولكن أول جيل من دخول الإناث إلى ميدان الشهادات العليا ارتبط بظاهرة تأخير

---

(1) OECD organization, https://data.oecd.org/emp/part-time-employment-rate.htm. Accessed on: 18/01/2018.
(2) Charpentier. *Encyclopédie*, p41.
(3) Morgan. *Family Policy*, p59.
(4) Posner, *Economic Analysis of Law*, p432.

الزواج[1]، ثم ازدادت النظرة إلى الزواج في التدني بفعل دخول المرأة لسوق العمل، فمثلا في سنة 2008 رأى 44٪ من الشباب الأمريكي عدم ضرورة الزواج[2].

وذلك النفور كان سببه أن الزواج والعمل يعني الجمع بين الأمومة والعمل وما في ذلك من التحدّي، ورغم الإجراءات التي اتخذتها بعض الدول للجمع بين كون المرأة أُمّا وعاملة إلا أنها فشلت في ذلك المقصد، إذ إن كثيرا من النساء بمجرد أن تكون أُمّا تتحول إلى وظيفة بدوام جزئي بأجرة زهيدة، ومع الوقت –ورغم عطل الأمومة– عزفت النساء عن الولادة مقابل الحفاظ على حظوظ الوظيفة الكاملة[3]، وحسب دراسات اجتماعية في السويد مثلا فإن المرأة لا تميل إلى الجمع بين الأمومة والعمل، وإنما تودّ إما أن تتفرغ للعمل وتترقى فيه، أو تتفرغ كليا للأسرة[4]، وليس جميع النساء يقاومن الشعارات الدعائية للحركات النسوية حول عمل المرأة و"تحقيق الذات" بالترقي الوظيفي، والحطّ من قيمة تفرّغ المرأة لرعاية أبنائها.

كما أنه توجد علاقة عكسية بين الخصوبة وعمل المرأة، فكلما اتجهت المرأة للعمل قلّت رغبتها في الولادة، لأن ذلك يعيق تقدمها الوظيفي، وتعاني أوروبا لأجل ذلك من مستويات خصوبة متدنية لا تسمح لها أصلا بتجديد المجتمع، فكان عليهم اللجوء إلى سياسات لتمكين المرأة من العمل والخصوبة وبكل الطرق كدعم نمط الأم العازب، وتسهيل الولادة خارج مؤسسة الزواج، وهذا يعني تكاليف اجتماعية أكبر كما هو واقعٌ في الدول الاسكندنافية[5].

ومن العسير حلّ مشكلة الخصوبة دون إعادة نشر ثقافة العائلة، وتثمين عمل الرعاية المنزلية، ولكن الوصول إلى هذا المبتغي في ظل الفلسفات العدمية لما بعد

---

(1) Kaminer, Wendy. "The Trouble With Single-Sex Schools". *The Atlantic Monthly*. Apr. 1998, p34- 36.
(2) Pew Research Center survey, 2008.
http://www.pewsocialtrends.org/2010/11/18/iii-marriage. Accessed on: 15/01/2018.
(3) Morgan, *Family Policy*, p53.
(4) Ibid, 119.
(5) Charpentier. *Encyclopédie*, p42.

الحداثة يغدو بعيدا، ولهذا اتجهت الأنظمة السياسية والقانونية إلى تشجيع الولادات على أي شكل كانت، ففي سنة 2012 كانت 40٪ من الولادات في الاتحاد الأوروبي من دون زواج، والنسبة في ارتفاع مستمر، وبلغت في بعض الدول أرقاما قياسية، ففي فرنسا بلغت في العام نفسه 56.7٪، وفي السويد 54.4٪، وفي بلغاريا 59.1٪ من الولادات كانت من دون زواج[1]، وفي ظل هذا النفور من الالتزام بمسؤوليات الزواج ارتدت أيديولوجية تحرير المرأة على المرأة نفسها؛ فصار الرجل يفضل الحرية والمتعة خارج إطار الزواج، فتكون المرأة الضحية الأولى للعلاقات خارج إطار الزواج المقنن الذي يحفظ لها حقوقها، فليس غريبا بعد هذا انتشار مصطلح تأنيث الفقر في الدراسات الغربية Poverty Feminization.

وهذا الوضع أسهم في تكريس اللاعدالة الاجتماعية أكثر؛ فعادة يميل الزوجان العاملان إلى عدم إنجاب الأولاد، بخلاف الأسر ذات العائل الواحد فهي تنجب أكثر لتفرُّغ المرأة فيها للرعاية، وهذا يؤدي إلى لاعدالة متزايدة بين الأسر، فأُسرٌ بدَخلين وقلةٍ من الأولاد، وأخرى بدَخل واحد وأولاد أكثر[2]، رغم أن الأسر ذات الأولاد الأكثر هي التي تسهم أكثر في الرفاه بين الأجيال من خلال إعادة إنتاج الشباب المسهِم بعمله في صناديق التقاعد، كما أنه على المدى البعيد سيؤدي عزوف المتعلمات عن الولادة لأجل الحفاظ على الترقي الوظيفي إلى وضع يكون فيه الأولياء الأكثر ثقافة ونجاحا وغنى هم الأقل أولادا من غيرهم، وهذا ينذر بأن تكون الأجيال اللاحقة أقل كفاءة[3]، وخاصة في الدول غير الغنية التي لا تقوى الدولة على توفير رعاية وتعليم راقيين للجميع، فلم تتسبب السياسات الترقيعية لمعالجة تدني

(1) Louise Corselli-Nordblad and Andrea Gereoffy, "Eurostat. Marriage and birth statistics - new ways of living together in the EU". *Eurostat 2015*. http://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/Marriage_and_birth_statistics_-_new_ways_of_living_together_in_the_EU#cite_note-4. Accessed on: 18/01/2018.
(2) Morgan. *Family Policy*, p118.
(3) Fan. *Vanity Economics*, p7. Charpentier, *Encyclopédie*, p45.

الخصوبة في كثرة الإنجاب خارج الزواج فحسب، وإنما تسببت كذلك في التأثير السلبي على مستوى الأجيال اللاحقة والإضرار بالعدالة الاجتماعية.

وهذا الوضع الاجتماعي أدى إلى إضعاف ارتباط الرجل بالأسرة، وفتور شعوره بمسوؤلية القوامة، وهو ما أدى إلى مشاكل اجتماعية خطيرة ناتجة عن الأولاد الناشئين بعيدا عن سلطة الأب وتربيته[1]، فقد ذهبت دراسة في هارفارد إلى أن كون الرجل هو المعيل الأوحد للعائلة هو شيء أساسي لشخصية الرجل، ولما يشعر الرجل بأنه مهدد في ذلك الدور من قبل المرأة فإنه سيلجأ إلى إثبات رجولته بطرق أخرى، قد لا تكون دوما مرغوبة مثل العنف والتحرش[2].

ولا يمكن في هذا السياق إغفال المشكلات الثقافية والتربوية الناتجة عن تخلّي الأم للتربية لصالح خادمات من ثقافات أخرى، ففي دول الخليج مثلا وصل معدل العمالة المنزلية إلى وجود خادمة لكل اثنين من المواطنين[3]، ومع تشويه الرعاية المنزلية في الحس العام أدّى الأمر إلى تفضيل الشاب للمرأة العاملة على الماكثة في البيت، وهي ثقافة فرضتها العقلية الاستهلاكية الترّفية التي تستدعي أن تعيش الأسرة بدَخلين.

---

(1) O'brien & Penna, *Theorising Welfare*, p103.

(2) Dan Cassino . "When Male Unemployment Rates Rise, So Do Sexual Harassment Claims", *Haevard Business Review*. 14/08/2017. Online link: https://hbr.org/2017/08/when-male-unemployment-rates-rise-so-do-sexual-harassment-claims. Accessed on: 15/01/2018.

(3) عامر الصالح، "أثر تدخل الخادمة في شؤون الأسرة داخل السكن في العلاقة التفاعلية بين الزوجين في المجتمع الكويتي"، **مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية**، جامعة السلطان قابوس، 2014.

ثالثا: المقاصد الشرعية الحاكمة في قضية عمل المرأة

1- الإسلام والمرأة

إن الإسلام لا يحتاج إلى دروس في إكرام المرأة، فلقد كرّم المرأة لما كان القانون اليوناني والروماني يضع المرأة تحت الحجر الأبدي[1]، ولما كانت محرومة من الميراث ومن التملّك بعد زواجها، وكان التعليل القانوني أنها "خفيفة العقل "Lightmindedness " [2]، وحين كانت المرأة في القانون الروماني مطالبة بدفع المهر للزوج[3]، والإسلام منذ فجره أعطى للمرأة أهلية كاملة في التعاقد والتملّك وحق الميراث وحق الحضانة والنفقة[4].

واستمر تفوّق الإسلام وأسبقيته في مضمار حقوق المرأة إلى الوقت المعاصر، فإلى بداية القرن العشرين كان مسموحا قانونا أن يبيع الرجل زوجته كطريقة لإنهاء الزواج[5]، كما لم تحصل المرأة على أهلية التملّك إلا في أواخر القرن التاسع عشر في القانون الإنجليزي، أما في القانون الفرنسي الذي تستقي منه معظم الدول العربية قانونها العلماني فلم تحصل المرأة فيه على أهلية التملك إلا بقانون 18 فيفري 1938م، والذي أعطى للمرأة الحق المدني الكامل في التعاقد، وأبقى للرجل حق الاعتراض

---

(1) قانون: " Tutela Perpetua Mulierrum". ينظر:

Ju Evans Grubbs. *Women and the Law in the Roman Empire* (London: Routledge, 2002), p23.

(2) Grubbs, *Women and the Law*, p25.

وإن روى المسلمون مرويات عن أن المرأة ناقصة عقل ودين، فهي لا تعكس إلا الانطباع الثقافي المسوَّغ بقلة خبرة المرأة حينها بمسائل الرجال، والذي انعكس على وزن شهادتها في المسائل التجارية والديون، ولم يكن الأمر مسوِّغا للتعدي على حق ملكيتها والتصرف في أموالها الخاصة كما فعل القانون الروماني.

(3) Grubbs.,*Women and the Law*, p92.

(4) صبحي محمصاني، "مكانة المرأة في الإسلام"، *مجلة الأديب*، العدد الثاني، فبراير 1942.

(5) Valenze, Deborah. *The Social Life of Money in the English Past*. (UK: Cambridge University Press. 2006), 249.

إن تعاطت المرأة حرفة غير لائقة[1]، وقد كانت "السلطة الذكورية" هي المسوّغ لاستمرار تلك القوانين في أوروبا إلى حدود القرن العشرين، فتلك القوانين تعتبر أن أي شيء تملكه المرأة يصبح ملكية للزوج بعد زواجها، وهذا للحفاظ على كون الرجل هو سيد البيت، وليس ذلك غريبا في بيئة من الشراسة الفردانية، الرجل فيها مستغَل من الرأسمالي في المصنع والمرأة مستغَلة في البيت كما يقول الناقد الإنجليزي برنارد شو[2]، والأمر كله مبني على عقلية الصراع لا على التراحم والمودة.

إن تجارب مضطربةً مثل هذه حتما ستنتج ردة فعل متطرفة لتصحيح الوضع، فنحن نجد نموذجا من هذه التقلبات البشرية الحادة غير المسددة بنور الوحي في دولة السويد، فرغم أن الزوجة في السويد حتى سنة 1920م لم تكن لها أي أهلية للتحكم في ممتلكاتها دون إذن الزوج[3] -وهو أمر قننه الإسلام منذ 15 قرنا- إلا أنها قفزت قفزة متطرفة إلى الجانب العكسي القائم على الثورة على الأسرة والزوج، وهي الآن تراجع سياساتها بعد المآل الخطير لتفكك الأسرة فيها كما يظهر من الضعف المستمر لدعم سياسات الرفاه الاجتماعي الشامل، فالحكمة ليست ببريق التجارب القصيرة، وإنما في تقنينٍ حكيم يضمن دوام الحياة الطيبة وعدالتها ووسطيتها.

وبخصوص قضية عمل المرأة فلقد كان فقهاء الإسلام منذ فجر الإسلام واضحين في بيان طبيعة عمل المرأة في البيت، وأنه ليس عليها قضاءً القيام بأي عمل لمنفعة الرجل غير التمكين[4]، فليس واجبا عليها -كما يعبر أحد الفقهاء- أن "تقوم به في مرضه، ولا أن تسخن له الماء للوضوء، ولا أن تبرد له الماء للشراب، ولا أن تروحه من الحر، ولا أن تبخره، ولا أن تفرش له في الليل والنهار، ولا أن تغسل له

---

(1) محمصاني، **النظرية العامة**، ج2، ص382.

(2) Shaw. *The Intelligent Woman's Guide*, p196-197.

(3) Morgan. *Family Policy*, p21.

(4) الوجوب القضائي هنا لا يعني أن التمكين يكون بالجبر والإكراه، وإنما هو حق للزوج إن امتنعت الزوجة عنه تعسفا فللزوج الحق أن يطالب برفع ذلك التعسف عنه قضاء.

ثيابه... "[1]، وليس عليها "أن تعمل له شيئا من طعامه، ولا أن تغزل له، ولا أن تعمل له عملا...وأما في **البِرّ** فعليها أن تقوم بجميع ذلك وأكثر منه"[2]. وعند الجمهور من إباضية ومالكية وشافعية وحنابلة أنه ليس على الزوج أن يرغم زوجته على عمل من ذلك، ولو بتلميح بعدم النفقة أو الطلاق، وإن فعل ذلك لزمه دفع أجرة المثل مقابل ذلك العمل[3]، ولو أن الحنفية ألزموا الزوجة بخدمة الزوج ديانةً لا قضاء، إلا أن الجميع يرجع الأمر للعرف والعادة في مسألة إلزام الزوج لنفقة الخادم للزوجة[4]، وفي هذا دلالة على أن الأمر محكوم لإقرار العرف الذي يراعي كرامة الزوجة.

وهذه الأحكام والحقوق كانت تتلى في حلقات الفقه في العالم الإسلامي لما كانت الزوجات تباع مع المتاع في أنحاء أخرى من العالم، وهي أحكام تدل على مكانة المرأة في الفقه الإسلامي وقضائه، إذ إن خدمتها للرجل تفضل منها وإحسان، وفي أوجب الحالات هو مقابلة بالعدل لنفقة الزوج عليها، ولم يكن على أي حال عملا غير متقوَّم.

فمن الطبيعي أن تشعر المرأة بالغمط والإهانة لما ينظر الرجل لكل ما تقوم به من أعمال أنها مجرد واجبات لكونه رجلا وهي امرأة! فذلك وضع أقرب إلى الاستعباد، أو أن تتجه العلاقة بين الزوجين إلى نوع من التعاقدية يساوم فيها الرجل زوجته بما ينفق، ولكن بمعرفة الطرفين لما عليهما من حقوق تجاه الطرف الآخر، ستؤول العلاقة إلى الإحسان والبر والمود والرحمة.

---

(1) خميس بن سعيد بن علي الشقصي، **منهج الطالبين وبلاغ الراغبين**، تحقيق: سالم بن حمد الحارثي (مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، ط1، 1979)، ج8، ص130-131.

(2) االمرجع السابق، ج8، ص131.

(3) المرجع السابق، ج8، ص175. **الموسوعة الفقهية الكويتية**، ج19، ص44.

(4) المرجع السابق، ج19، ص39.

وقد قرّر الفقهاء أن نفقة المرأة تلزم الرجل مقابل أدائها لما وجب عليها من حقوق تجاهه وأولاده، وإن عصته في ذلك كانت ناشزا ويسقط حقها في النفقة على زوجها، فـ"لم يختلف العلماء أنها لو نشزت، فلا نفقة لها في زمان النشوز"[1]، ولكن طاعة الزوجة للرجل كذلك مشروطة بإنصافه لها وأداء حقوقها لها، "وإن كان الرجل ينصف زوجته في حال ويعدم في حال، فعليها أن تطيعه في وقت ما ينصفها، ولا يجب عليها له المعاشرة، في حين لا ينصفها"[2].

ومن هنا كان من الواجب على المرأة المتزوجة أن تستأذن زوجها للعمل، لأن الخروج دون إذن الزوج نشوز، والنشوز يسقط حقها في النفقة، ومثل هذا يقرر القانونان المصري والسوري[3]، ويمكنهما التفاهم على تشطير النفقة بينهما، فقواعد الفقه تناقش حدّ العدل لإحقاق الحق وقت النزاع، أما الحياة الزوجية فمبناها –في الحالة الطبيعية– على الإحسان والمودة والإيثار والتفاهم والشورى.

2- قضية "عمل المرأة" على ضوء النظرية الإسلامية للعدالة الاجتماعية

لقد اجتهد الفقهاء في استنباط أصول تبيّن مقاصد الشريعة الكبرى، مجتهدين في وضع ترتيبٍ يجلّي الأولويات ويرفع التعارض والتناقض والاضطراب، ويضمن سلامة المآلات، فحسب ترتيب المقاصد الكبرى نجد أن الرفاه المادي يأتي في آخر قائمة ضرورات الحياة الطيبة وحاجاتها، ولا يمكنه أن يتقدم الحياةَ الروحية والاستقرار

---

(1) الجويني، **نهاية المطلب**، ج15، ص446. وينظر: اطفيش، **شرح النيل** ، ج14، ص13. محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج المقدسي، **الفروع ومعه تصحيح الفروع**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1424هـ/2003م)، ج9، ص299. الدردير، **الشرح الكبير**، ج2، ص511.

(2) الشقصي، **منهج الطالبين**، ج8، ص133.

(3) الزحيلي، **الفقه الإسلامي وأدلته**، ج10، ص7378-7380.

النفسي والتراحم واللطف والإحسان بالآخرين (مقصد حفظ منظومة الدين والأخلاق)، ولا أن يتجاوز كرامة حياة الإنسان وانسجامها مع الفطرة السوية (مقصد حفظ النفس)، ولا أن يسبق حياة الأسرة وتآلفها في مودة ورحمة ودوام الإنسان جيلا بعد جيل (مقصد حفظ النسل)، ولا أن يكون أولى من فكرٍ حرٍّ سويٍّ غير خاضع لمساومة المادة ولا لانتهاك السوق وآلة الدعاية والترويج (مقصد حفظ العقل)، ولعل الأبلغ من الترتيب هو التوازن المقاصدي، وقدرة الشريعة بأحكامها على أن تحقق جميع تلك الكليات من دون أن ينقض بعضها بعضا.

وفي خضم إيقاع هذه التراتبية الربانية والتوازن التشريعي وهيمنة المنظومة الإيمانية التي تؤمن بأن هذه الحياة مجرد قنطرة عبور تُمتحن فيها طيبة الأنفس، وقدرتها على العطاء والإيثار، والعيش في التآلف، وبُعدها عن عقيدة الطغيان والصراع- يبدو جليا مدلول وصف السلام اللصيق دلالة ومدلولا بالإسلام، على النقيض من الأيدلوجية الصراعية في المنظومات المادية العلمانية، والتي أعطت لمسائل المرأة بعدا تنافسيا، بعيدا عن البحث عن العدل ضمن انسجام أسري واجتماعي.

وانسجاما مع مقاصد الشريعة واستحضارا للمآلات السيئة المذكورة في الفروع السالفة؛ فإنه ينبغي أن يكون تناول قضية "عمل المرأة" من خلال قضية الأسرة وانسجامها واستقرارها، مع رد الاعتبار للوظيفة الرعائية للمرأة أمّا وزوجة، والإقرار بالاختلاف الفطري بين الجنسين دون معاندة عدمية للفطرة، والاهتمام بالبعد الاجتماعي بعيدا عن الفردانية المقيتة، وتقديم أولوية الإنسان والروح والأخلاق على المادة والسوق، والبحث عن العدل مع اختلاف الأدوار عوضا عن الملاحقة العبثية للمساواة بين مختَلَفَيْن فطريا وبيولوجيًا ونفسيًا.

و"عمل المرأة" في التخريج الفقهي يُصنف -كما أسلفنا- ضمن المباح الذي لم يرد نص يحرمه، وكما هو مقرر في مباحث الأصول فإن الفرع الجزئي المباح والمتضمِّن لمصلحة جزئية إن تُوُسِّل به إلى محرم أو خرمٍ لمقصد شرعي، أو آل إلى مفسدة كلية فإن تلك المصلحة الجزئية لا يُلتفت إليها في مقابل تلك المفسدة الكلية، حفاظا على

سلامة بنية التشريع وتحقيقه لمقاصده الاجتماعية والاقتصادية[1]، لذا كان لزاما على المجتهد استيعاب الروح المقاصدية للأحكام، واستحضار مآلات الأفعال عند نظره في المسائل المستجدة، لتكون اجتهاداته دوما وفقا لمقاصد الشريعة الغراء[2].

والمرأة في الإسلام لا تختلف عموما عن الرجل في الأعمال التي يمكن القيام بها بأجر أو دون أجر، ما اتسقت مع المقاصد الكلية للإسلام في الأسرة والمجتمع، وانضبطت بالضوابط الشرعية التي تحفظ للمرأة كرامتها وعزّتها، من حشمة وعدم اختلاط فاضح وبُعدٍ عن الخلوة المريبة، ولا يزال علماء الإسلام المعاصرين حريصين على الدعوة إلى احترام أنوثة المرأة وأمومتها في الوظائف التي تشغلها، وقضوا بأن "الأمومة والأنوثة لا ينبغي تعريضها للمشاق المعنِتة ... فالمجالات التي تحسنها المرأة وتتناسب معها كثيرة ومتعددة، كميدان التعليم والطب والتمريض، والرعاية الاجتماعية، والكتابة والنشر"[3]، مع ما وفّره الاقتصاد الرقمي المعاصر من أعمال يمكن متابعتها من البيت، كالتجارة الإلكترونية وخدمات التصميم والبرمجة...الخ.

ولأن المقاصد الحاكمة للموضوع والمآلات الفاسدة الكلية التي يمكن أن تنتج عن ظاهرة عمل المرأة هي أمور نسبية على المستوى التجزيئي، تتعلق بالوضع الاجتماعي للمرأة ووعيها الفكري وطبيعة العمل وبالمستوى الاقتصادي للدولة ونسب البطالة فيها ..الخ – فإنه ليس حلا –في نظري– إصدار أحكام فقهية تكليفية ديانية فاصلة في هذه القضية، وإن الأمر كله راجع إلى تحقيق المناط الخاص من قبل

---

(1) السنوسي، **اعتبار المآلات**، ص272.

(2) الشاطبي، **الموافقات**، ج5، ص60، 187. الدريني، **الحق**، ص122. السنوسي، **اعتبار المآلات**، ص50 وما بعدها.

(3) محمد الغزالي، **قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة**، (القاهرة: دار الشروق، ط7، 2002)، ص39.

المكلّف نفسه، بشرط أن يكون واعيا بالمآلات والدوافع والأيديولوجيات التي تحكم الموضوع، وواعيا بالنظرية الإسلامية في العدالة الاجتماعية.

ولاجل ترسيخ وعي اجتماعي في قضايا المرأة يتفق مع النظرة الشمولية لنظرية العدالة الاجتماعية في التشريع الإسلامي فإنه من الضرورة العمل على تثمين العمل الرعائي للمرأة لأسرتها، ونشر الوعي بالحقوق المشروعة للمرأة في الأسرة، وهذا كفيل بأن يهدي الملّكفين في اختياراتهم إلى ما يتفق مع المقاصد الشرعية في الأسرة.

فممّا أسهم في بحث المرأة عن تحقيق ذاتها خارج البيت أن الاقتصادات الحديثة لا تعتبر الجهد الذي تقوم به المرأة في البيت عملا متقوّما ولا تحسبه ضمن الدخل القومي، وقد كانت هناك عدة دعوات لحساب أعمال الرعاية المنزلية ضمن الناتج القومي، ولكن حال دون ذلك الولع الرأسمالي المادي الكبير بالأرباح، والذي عمل على تحويل جزء كبير مما كان يصنع في البيوت إلى المصانع ليكون مدرا للأرباح، فعمل ذلك على ترسيخ النظرة الدونية للعمل المنزلي، وأصبح وصف "ربة منزل" لا يحمل قيمة اجتماعية كبيرة[1]، وهذا الواقع أنتج سعيا دؤوبا من الحركات النسوية "لإنقاذ" المرأة من كونها "ربة منزل" لتذهب إلى "تحقيق ذاتها" بالحصول على وظيفة في سوق العمل، بل وقفت بعض الناشطات في الحركات النسوية ضد الدعوات لإدراج النشاطات غير الربحية التي تقوم بها المرأة في البيت ضمن حساب الناتج القومي، بدعوى أنها دعوة خادعة لإضفاء بعض الكرامة على بقاء المرأة في البيت، في حين أن الأصل "تحرير" المرأة وإنقاذها من ذلك الوضع وليس التبرير له![2]

ففي ظل مثل هذه الأفكار المادية يغدو من الصعوبة تحقيق مقاصد الشريعة وأولوياتها دون تحرير العقول من هذه التوجّهات المضطربة، والتي تنطلق من نموذج معرفي واحد يتأسس على كون المجتمع تابعا للسوق عوض أن يكون الاقتصاد هو

(1) Davis Angela. "The Approaching Obsolescence of Housework: A WorkingClass Perspective". *Women Race and Class*. New York: Vintage, 1983.
(2) Sommer, *Who Stole Feminism*?, p242.

المطوَّق بالعلاقات الاجتماعية، ومن نموذج مادي استهلاكي شرس حتى أضحى عبئا على الأسرة أن تعيش من دخلٍ واحد، ومن فلسفة فردانية أوهنت من قدرة الإنسان على تحمّل المسؤوليات، والأمر يتعلق كذلك بالرجل، فلا بد "أن يعاد تعليم الرجل بحيث يكتسب بعض خبرات الأبوة والعيش داخل الأسرة والجماعة "[1]، وأن يعاد تعريف العمل النافع وتفضيل العمل المثمر إنسانيا على المثمر ماديا، لتكون الأم في أعلى هرم الأعمال الإنسانية أصالة، لأنه من دون أمٍّ ترعى البيت لا يمكن أن يعمل رجل ولا أن تستمر دولة.

وفي مجال الفقه السياسي والتشريع القضائي ينبغي على واضعي السياسات التنفيذية الضابطة لدائرة المباح أن يكونوا واعين بطبيعة المجتمع الذي تقصد إليه الشريعة الإسلامية، وأن يكونوا على وعي بمكامن الأيديولوجيات المادية الصراعية في المنظومات القانونية المستوردة، فما ألمع بعض المصطلحات والشعارات وأقذر ما تحمله من حقائق ومآلات ومضامين معرفية! وعلى هذه القوانين والسياسات أن تتجه نحو تثمين التعاون في الأسرة، ورفع وعي الرجل بصفته مسؤولا عن إعالة الأسرة، وتثمين دور المرأة مسؤولةً عن رعاية الأسرة وتنشئة الأجيال في بيئة من الأخلاق والتربية الحسنة، وجوٍّ من التعاون وتكامل الأدوار، وأن تيسِّر الظروف الاجتماعية كي لا تضطر أمٌّ للخروج للعمل تحت وطأة قلة ذات اليد. أما إن رغبت المرأة في الخروج للعمل لقدرتها على التوفيق مع التزاماتها الأسرية وبالتراضي والتشاور مع الزوج؛ فعلى الإجراءات السياسية أن ترافق هذه المرأة في بيئة عملها بسنّ ما يحفظها من أي تعدّ، مع الانتباه المستمر لترسيخ وضعٍ يرغّب المرأة في أفضلية القيام بدورها الرعائي التربوي في أسرتها.

وفي تحليلنا السابق للدوافع والمآلات والخلفيات الفكرية نجد أن مدار الأمر كله في مدى التناقض والتكامل بين الفرد والمجتمع، والرجل والمرأة، والروح

---

(1) المسيري، **قضية المرأة**، ص40.

والمادة، والحرية والمسؤولية، والعدالة والكفاءة، والسوق والدولة، والمجتمع والأسرة، وهذا يستدعي نظاما تشريعيا محكما للوصول إلى وضعٍ يحقق الحياة الطيبة والانسجام مع الفطرة، يسوده توازنٌ بين الروح والمادة، وبين الحقوق والمسؤوليات، وبين الفرد والمجتمع، وهنا نجد أنفسنا أمام إعجاز تشريعي لنظرية العدالة الاجتماعية في الإسلام، التي استطاعت بأحكامها المواءمة بين متغيرات عديدة، فحفظت للأسرة كيانها، وللمجتمع روحه وحيويته، وللسوق توزانها، وحدّت للدولة حدودها، لتعمل تلك الأركان في انسجام وتكامل دون أن يقضي بعضها على بعض، ولا يزال يتجلّى هذا الإعجاز أمام إخفاقات أنظمة الإنسان المستمرة، التي إن حققت الكفاءة ضيعت العدالة، وإن بنت الدولة حطمت المجتمع والأسرة، وإن اقتنصت الوفرة المادية فقدت الروح والسعادة النفسية والاجتماعية، **﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾**[1].

---

(1) سورة **الجاثية**، الآية 18.

ملخص الدراسة

تمهيد

توالت على البشرية في العقدين الأخيرين سلسلة من الأزمات الاقتصادية صاحبها استقطاب حادّ ومتسارع في توزيع الثروة في العالم، أدّى إلى نتائج وخيمة على الأسرة والمجتمع والبيئة وسعادة الإنسان، وهذا الوضع أثار موجة من الاحتجاجات الاجتماعية في الشرق والغرب، وكان الشعار الأكثر حضورا في خضم هذا التدافع الاجتماعي والسياسي هو المطالبة بتحقيق "العدالة الاجتماعية"، ولأن هذه القضية تتسم بتعقيد كبير يمتد جذوره إلى اختلاف الرؤى الكونية؛ فقد أدّى هذا إلى تباين كبير في فهم دلالاتها وآلياتها والأصول الفكرية التي تتأسس عليها والمآلات التي تتغياها، ومما زاد الأمر اضطرابا في المجتمع الإسلامي ندرةُ الدراسات العربية المعاصرة التي تناولت الموضوع بأصالة، انطلاقا من الأصول الثقافية للمجتمع المسلم، دون الاقتصار على نقل الأدبيات الغربية المكثفة في الموضوع وشرحها.

وتأتي هذه الدراسة لتسهم في ضبط هذا المفهوم، ولتحاول الكشف عن الرؤية الإسلامية في قضية "العدالة الاجتماعية"، ولتعرض النظرية الفقهية القانونية المتكاملة للتشريع الإسلامي فيها، وذلك ببيان مقوّماتها الفلسفية ومقاصدها الكلية، واستقراء آلياتها في مختلف أبواب التشريع، ومقارنتها مع أهم النظريات الوضعية المعاصرة.

وأتت الدراسة في أربعة أقسام؛ خصّصنا القسم الأول منها لتحليل المقوّمات المفهومية والفلسفية للعدالة الاجتماعية في التشريع الإسلامي، مع المقارنة بالنظريات الوضعية الليبيرالية والاشتراكية، أما القسم الثاني فعرضنا فيه الآليات الاقتصادية التي تضبط جدلية الكفاءة والعدالة، وتحقق التوازن بين رأس المال والعمل، والقسم الثالث كان لبيان دور السياسة المالية الشرعية في تحقيق دولة الرفاه بالمنظور

الإسلامي، مع المقارنة بأنماط الرفاه في العالم، وأما القسم الرابع فكان مخصصا لبحث آليات الرفاه المجتمعية والأسرية وموقعها من تحقيق العدالة الاجتماعية.

مفهوم "العدالة الاجتماعية"

يُعدّ مصطلح "العدالة الاجتماعية" مصطلحا حديثا بدلالاته المستعملة منذ القرن العشرين، ويدلّ على مفهوم ديني فلسفي قانوني سياسي اقتصادي مركّب، يَقصد إلى وضع مبادئ ومعايير نموذجية تضبط الطريقة التي تتوزع بها المنافع والأعباء على أفراد المجتمع ومجموعاته، وتتيح استنباطَ إجراءات توزيع نموذجية للحقوق والواجبات والامتيازات بما يكفل تحقيق رفاه اجتماعي، وفق خلفيات فلسفية مختلفة في نظرتها للإنسان والمجتمع وطبيعة العلاقات التي تحكمه، وتنطلق من مفاهيم خاصة للحرية والمساواة والاستحقاق والحاجة والرفاه والسعادة، وأيّ تناول للموضوع من دون ضبط لهذه المقدمات التصورية يكون تناولا مبتورا غير منهجي.

ولأن مفهوم "العدالة الاجتماعية" مركّب تتعلق به قضايا فلسفية ودينية وإشكالات اجتماعية وسياسية واقتصادية؛ فلا يمكن بحثه في سياق التشريع الإسلامي إلا بمنهج النظريات الفقهية، لبناء نظرية تتكفل بصياغة مبادئ معيارية بخصوص القيم الرئيسية المتعلقة بالعلاقات الاجتماعية، كالحق والحرية والمساواة، وترسم صورةً للمجتمع "السعيد" ومعنى رفاهه، وفق رؤية كونية تتكفل بتقييم الحقوق التي تُوزَّع والرغبات التي تُلبَّى، ومقدار التوازن بين الفرد والأسرة والمجتمع، وكيفية الموازنة العادلة بين الحرية والمسؤولية والمساواة.

الأصول الفلسفية لقضية العدالة الاجتماعية

إن مدار البحث الفلسفي في التأسيس لقضايا العدالة الاجتماعية يتمحور حول العلاقة الجدلية بين الحرية والمساواة، وبين صيانة الحق الخاص وتحقيق الخير العام، ومدى حياد القانون تجاه مسائل الخير الاجتماعي، ومدى تقييد المساواة والمسؤولية

الاجتماعية للحريات الفردية، وحقيقة المرجعية الأخلاقية للخير والشر، كما أن آليات "العدالة الاجتماعية" ليست أنماطا توزيعية اعتباطية وإنما هي أدوات للهندسة الاجتماعية، تعمل على ضبط شكل الأسرة، وتحديد دور الرجل والمرأة، ورسم علاقة خاصة بين المجتمع والسوق، وبين الدولة والمجتمع، وقد تأثر البحث في الموضوع بالسياق الفلسفي الحديث والمعاصر؛ فمِن ثقة فلسفة عصر التنوير من فهم الإنسان والمجتمع، إلى تشكيك ما بعد الحداثة في إمكان الإحاطة بفهم المجتمع وعلاقاته، وبالتالي الشك في إمكان التدخّل بفعالية لتحقيق عدالة اجتماعية.

ويتجاذب الخلفيةَ الفسفية للعدالة الاجتماعية طيفٌ من المذاهب الفكرية يمكن تقسيمها – بحذر- إلى توجّهين؛ اشتراكي وليبرالي، وتقوم فلسفة التيارات ذات التوجه الاجتماعي على تقديم الخير العام على الحق الخاص، اعتمادا على القانون الأخلاقي الذي يَعتبر عرقلةَ الآخرين عن تحقيق سعادتهم هو عمل شرير لاأخلاقي، فأيّ حرية تؤدي إلى منع المجتمع من تحقيق سعادته تعتبر حرية غير أخلاقية، أما التيارات الليبرالية فترى تقديم الحق الخاص على الخير العام، وترى أن القانون يجب أن يكون محايدا في مسألة الخير والشر، وأن يركز على حماية الحقوق والحريات وعدالة الفرص فحسب، ليقوم السوق عبر يده الخفية بالتوزيعات العادلة على مبدأ الجدارة والاستحقاق.

وفلسفة الحق عند المذاهب ذات التوجّه الفردي قائمة على الحق الطبيعي السابق على القانون والجماعة والدولة، وأما الحق عند المذاهب الجماعية فوظيفةٌ اجتماعية أساسه التضامن الاجتماعي، فالإنسان كائن اجتماعي، ومصلحة الجماعة هي أساس القانون والحق الفردي مجرد وظيفة اجتماعية، وأما في الإسلام فالحقُّ أساسه الشرع، والحرية الفردية مبناه، والصالح العام قيده، ولقد برع فقهاء الإسلام في ضبط آليات فقهية دقيقة توائم بين الحق الخاص والخير العام، وصاغوا لذلك نظاما مقاصديا يفرق بين المقاصد الأصلية المتعلقة بالحق العام، والمقاصد التبعية المتعلقة بالحق الخاص.

والحرية في الإسلام ليست مجرد مفهوم قانوني وإنما هي ركن في العقيدة، فأصل التكليف قائم على شرط الاختيار، كما أنها معنى روحي عميق تعني الانعتاق من أَسر نوازع النفس ودواعي الهوى الذي يستعبد الإنسان للمال والسوق والموضة والتفاخر والتكاثر، ليكون حرّا في قراراته من أي ضغط خارجي أو داخلي، إلا ما يمليه عليه عقله وحكمته وبصيرته وفطرته الطاهرة النقية، ومن مظاهر الانسجام بين الحرية والتشريع الإسلامي التدرّج في ميزان القيم وعدم مساواته الخيرَ بالواجب الأخلاقي، فالخير أعم، فهناك الواجب والمندوب، وهناك الحرام والمكروه، فأعطى بذلك مساحات واسعة للمؤمن يتحرك فيها مدفوعا بحريته الخالصة من كل التزام ديني إلا حبه لفعل الخير، كما ترك له مسافة بين المفهوم الأخلاقي العام والعمل الأخلاقي الخاص.

والمساواة الإنسانية في الإسلام تصور أصيل يتعلق بأساس العقيدة، فعامل الشرع الحنيف البشر بسواسية مطلقة في جميع ما يتعلق بكرامتهم، أما فيما وراء ذلك فإن الشرع الحنيف متشوف إلى بناء مجتمع متآلف متناسق متكافل، تحركه التفاوتات المعقولة نحو الرخاء، مجتمعٍ لا تتناقض فيه الاتجاهات وإنما تتكامل فيه القوى والمواهب.

والتشريع الإسلامي بمزاوجته بين الدافع الفطري والجزاء الأخروي والتربية الروحية التزكوية والتشريع المقاصدي جعل من الحرية الفردية والخير العام مبدأين لا يتناقضان، بل كان من مظاهر الحقوق الفردية المسارعة في الصالح العام، تحقيقا للمصالح الدنيوية ونيلا للأجر الأخروي العظيم، فجسّد الخير العام من دون قهر للحريات.

وللتشريع الإسلامي نظرة متوازنة لموضوع الرفاه الاجتماعي، تتأسس على شمولية نظرته للإنسان والكون والحياة، للمادة والروح، للفرد والمجتمع، للدنيا والآخرة،

للعبادة والمعاملة، وفي ظل هذا الشمول والتوازن تستظل العدالة الاجتماعية الإسلامية، ومن أهم أبعاد ذلك الشمول أنه نظام يتسم بالعالمية والإنسانية المطلقة في الزمان والمكان، ويصعب فهم حِكم أحكامه إن أُخذت أجزاء متناثرة، كما يعسر فهمها باستحضار البعد الفردي دون الجماعي، ولا بُعد الأمة المفردة دون البعد الإنساني العالمي، ولا إن تم اعتبار مصلحة جيل دون الأجيال اللاحقة، هذا في حين أن أغلب أبحاث العدالة الاجتماعية المعاصرة تقصر نطاق بحثها على المجتمع القومي، أما قضايا العدالة الاجتماعية العالمية فتحال إلى النقاش العاطفي، إذ يتم النظر إلى مشكلة الفقر وسوء التوزيع في العالم من الجانب الإنساني والمساعدات والتطوع، مع إغفال كون المساعِد والمتبرِّع هو سبب أساسي في تلك المأساة، ومستنفع منها في كثير من الأحيان.

وللرفاه الاجتماعي في المنظور الإسلامي مُقوِّمان أساسيان: الربانية والتوازن الاجتماعي، والبعد الرباني المتجاوِز للإنسان هو الأساس الأخلاقي التصوّري للرفاه الاجتماعي، والتوازن الاجتماعي يمثل منهجية التشريع في الأحكام، وباجتماعهما تتشكل صورة خاصّة لسعادة الإنسان والمجتمع في الإسلام تختلف تماما عن نتاج التحليل المادي، وتكشف مقاصدُ الشريعة الكلية عن التوازن الكامن في التشريع الإسلامي، ويعمل فنُّ النظريات الفقهية على الكشف عن التوازن التشريعي في الموضوع الذي تبحثه.

الأبعاد الاقتصادية للعدالة الاجتماعية

إن التفاوت الحادّ في الثروة يؤدي إلى التصدّع الاجتماعي وظهور هويات مختلفة بفعل الاختلاف الكبير في اللباس والتعليم والذوق الجمالي ومستوى الرعاية الصحية، واختلاف المستوى الأخلاقي وانتشار الآفات الاجتماعية، وازدياد نسبة جرائم العنف، والصراع المستمر بين العامل وصاحب المال، والفلاح ومالك الأرض،

وعدم الأمان الوظيفي، ويعزّز في الإنسان الأنانية والمادية المتوحشة، أما التفاوت المعتدل في الثروة فهو شكل من أشكال الابتلاء في الرؤية الإسلامية، وهو سبب للتعاون والتشارك في الحياة، ومن دون التفاوت والاختلاف الجبلّي والسلوكي والاجتماعي فلن يخدم الناس بعضهم بعضا، ولأفضى ذلك إلى خراب العالم وفساد نظام الدنيا، وهذا التفاوت في منظور التشريع الإسلامي تفاوتٌ متحكَّم فيه بجملة من الآليات التشريعية، ليكون تفاوتا رحمانيا لا يبلغ مبلغ أن تكون الثروة دُولة بين الأغنياء، كما لا تبلغ المساواة ونفي الفوارق إلى حد انتهاك ملكيات الناس وقتل حافز العمل والتسخير المتبادل، وتتمتع المجتمعات التي تتسم بمستوى مقبول من المساواة بالتماسك الاجتماعي والتعاون، وتكون أقل عدائية وأكثر تعاطفا وسماحة في التنازل عن بعض الامتيازات لأجل الآخرين.

ومن أهم أسباب التفاوت الحادّ في توزيع الثروة في النظام الاقتصادي العالمي المعاصر: الخوصصة وطبيعة النظام المالي والديون، وقوة مركز رأس المال أمام العمل، وتيسير العولمة لتنقل رؤوس الأموال واليد العاملة، والاحتكار بأنواعه، والإجراءات الاقتصادية المحابية للأغنى وطنيا ودوليا، وتعمل آليات التشريع الإسلامي على معالجة أصول هذه الاضطرابات.

ويرى التشريع الإسلامي أن الإنتاج مجرد وسيلة لتحقيق العدالة والرفاه الاجتماعي، ومن هنا يرفض الإسلام ما فيه امتهان لكرامة الإنسان ولو عظُم عائده المادي، ولا تساند تصوراتُه إنتاج السلع التّرَفيّة والكمالية على حساب السلع الحيوية بالقدر الكافي للإنسانية جمعاء، ويشرّع ما يقطع الوسطاء الذين لا يراد منهم إلا تحريك الإنتاج بغض النظر عن حاجة المستهلكين، فيدخل الإنتاج مجالا من التبذير وإرهاق البيئة.

والكفاءة الاقتصادية في منظور الإسلام هي التمكّن من استخدام الموارد البشرية والمادية المتاحة لإنتاج أكبر قدر ممكن من الخدمات والسلع، مع ضمان استقرار

وتوازن ونمو قابل للاستمرار، من دون تبذير واستنزاف للبيئة وتدمير للعلاقات الاجتماعية وبنية الأسرة، فالإنسان مسؤول أمام الله تعالى عن أي فساد في الكون يقترفه.

وقد حرصت آليات العدالة الاجتماعية في الإسلام على حماية المجتمع من هيمنة السوق، فشجعت الحرية الاقتصادية ولكن بعد تسييجها بالضوابط التي تضمن عدم انتهاكها للمجتمع والإنسان، وأهم هذه الضوابط هو تقييد رأس المال بتحريم الربا والاحتكار، والحرص على عدم تسليع العلاقات الاجتماعية التعاونية، فحرمت التأمين التجاري وأباحت التأمين التعاوني، وشجعت على الإنفاق والوقف.

وباستقراء أهم أحكام التشريع المالي الإسلامي نجد أنها تتظافر لضبط مسارات توزيع الثروة عبر عدة مستويات وآليات، فابتداء تضبط توازنَ حركة السوق ومعاملاته، وتفرض هندسةً خاصة لتوزيع الثروة على عناصر الإنتاج، وتحدّ حدودَ الملكية الخاصة، وتضع شروطا لتوازن التبادل بين الفاعلين في السوق بمحاربة الاحتكار والربا، ثم توجّه السياسة المالية للدولة بما يحقق إعادة توزيع عادلة للثروة، كما تشرع نظام توزيع خاص للأسرة عبر نظام النفقات والميراث، ويدعم تلك المنظومةَ كلها العملُ المدني الاجتماعي المدفوع بالإحسان والرجاء بما عند الله تعالى من نعيم مقيم.

وترسخ أمثلية باريتو التناقض بين العدالة الاجتماعية والكفاءة الاقتصادية، التي تقضي بأنه لا يمكن زيادة دخل فرد بطريقة مثالية إلا بزيادة الدخل القومي، وأية زيادة في دخل الفرد عبر إجراءات تتخذها الدولة يكون فيه إضرار بطرف آخر، ولكن بالاستناد إلى الفلسفة الإسلامية اللامادية التي ترتقي بالإنسان إلى بُعد آخر يجتمع فيه العطاء والرضا سيكون دوما بالإمكان إيجاد وضع يمكن فيه جعل شخص أفضل حالا من دون جعل غيره أسوأ حالا، بل بالإمكان جعل الاثنين أفضل حالا،

فالمتلقي سعيد بما حصل عليه، والمعطي أشد سعادة ورضا بالبذل وأملا فيما عند الغني الكريم، وهذا ينقض أحد أهم الأسس الكمية لتبرير لاعدالة التوزيع، ولا يصدق هذا التحليل إلا باستحضار البراديم الإسلامي المتجاوز لعالم الشهادة.

ويقوم التصور الرأسمالي الليبرالي في تحقيق التوازن في التوزيع على آلية اليد الخفية، والتي جعلت هوس الاقتصاديين والسياسيين منصبا على النمو الاقتصادي، لأنه بارتفاع النمو يصل جزءٌ من الفائض إلى الطبقات الأدنى، ولأن اليد الخفية تجنح إلى توسيع الفوارق؛ فإن ذلك يعني ضرورة تحقيق زيادات كبيرة في النمو يستفيد منها الأغنى استفادة فاحشة لينعكس بعد ذلك على الطبقات الأدنى بشكل متواضع، وهذا ما أدى إلى استنزاف خطير للبيئة وتبذير فاحش للثروات الطبيعية، وفي النهاية لم يسهم النمو إلا في محاربة الفقر المدقع، مع زيادته للفجوة الاجتماعية اتساعا.

والفكر الاقتصادي الإسلامي يرى أن المشكلة الاقتصادية الأخطر هي العدالة وليس الكفاءة، لأن الكفاءة يمكن للإنسان أن يبلغ فيها مبلغا عظيما بالتعلّم والتجربة، أما العدالة فهي معرّضة لتقلبات الفكر الإنساني وأهوائه ونفوذ المتنفذين، ويتميز نظام التشريع المالي الإسلامي بأنه عالج إشكاليات العدالة الاجتماعية علاجا قَبليا تأسيسيا، وعلاجا بَعديا توفيقيا، فالعلاج القبلي متعلق بإصلاح نظام التوزيع على وسائل الإنتاج وتحريم الربا، والضبط العادل لأحكام التبادل، أما البَعدي فبتشريع أنظمة إعادة التوزيع كالزكاة والإنفاق العام، فقطع بذلك أهم الأسباب المؤدية إلى حالة الظلم ابتداء، فهو لا يطلق عنان التملك ابتداء ثم يعمد إلى تقييدها لاحقا بكيفيات قد تكون متطرفة وغير عادلة، بخلاف النظام التوزيعي الرأسمالي المتمحور حول آلية الضرائب، والتي لم تستطع التحكم في قوى السوق التي تعمل على عكس التوزيع العادل.

إن اجتثاث الربا يؤدي إلى صياغة شكل اقتصادي ثوري مختلف تماما؛ له تصوّرٌ خاص للمنظومة المالية، ونظرة مختلفة للنقود وخلقها ووظيفتها، ولعلاقة أسواق المال بعضها ببعض، ولعلاقة الاقتصاد بالمجتمع، ولمّا كان الإقراض من غير ربا هو من عمل الإحسان الذي لا يقوم عليه عمل اقتصادي مربح؛ فإن هذا سيحجّم من الديون الاستهلاكية إلى حدّها الأدنى، ويدفع أصحاب رؤوس الأموال إلى الاستثمار وإنتاج قيمة اقتصادية حقيقية، لأنه لا حل أمامهم إلا ذلك أو تأكلها الزكاة، فيرضون بأي عائد لرأس المال فوق نسبة الزكاة، وهذا ما يشجع على الاستثمار الحقيقي، كما أن نظام المشاركة في الربح والخسارة يوجّه الأموال إلى الأكفأ في توليد القيمة وليس إلى الأغنى والأقدر على توفير الضمانات، كما أن تحريم الربا يمنع الشركات من توسيع رافعتها المالية من خلال الديون، وهذا ما يجعل السوق متوازنا غير احتكاري، كما سيؤدي إلى مراجعة عملية خلق النقود في البنوك الخاصة، لأن أساس خلق النقود هو الائتمان القائم على الربا.

والربا يعمل على تعميق اللامساواة والتفاوت الحاد في الثروة، فالبنوك تجمع المال من المودعين بمختلف مستوياتهم، وتحوّلها إلى ديونٍ لصالح الطبقات القادرة على توفير الضمانات، إما على شكل قروض استهلاكية تَرَفية لأصحاب الوظائف المستقرّة ذات العوائد الجيدة، وإما قروض لشراء أسهم للاغتنام من الأرباح، وإما على شكل رافعة مالية للشركات الأقوى ماليا، أما الطبقات الأدنى والشركات الناشئة فلا تقوى على الاستفادة من تلك القروض إلا استثناء، كما أن عملية الإقراض الانتقائية ترجع بالضرر على الطبقات الأدنى من خلال التضخّم الذي يأكل قدرتهم الشرائية، وذلك التضخّم ناتج أساسا من شدة استهلاك الطبقات الأعلى، ومن خلال زيادة المعروض النقدي الائتماني لهم، ويفيد التحليل المالي أن آلية الضرائب في اقتصاد ربوي يتمتع فيه رأس المال بالسطوة لا تؤثر إيجابا على العدالة الاجتماعية إلا على المدى القريب

والمتوسط، قبل أن ترتد التكاليف العالية للإنفاق العام سلبا على الاقتصاد نفسه، وهو ما أثبته تجربة الدول ذات نمط الرفاه الشامل.

إن التأثير السلبي لرأس المال على العدالة الاجتماعية مُنطلقه هو منهجية المداينات والاسترباح منها بالوساطة المالية، والتي لا تفيد إلا الأغنى، وحتى آكل الربا ذو الرأس المال الصغير لا يستفيد من العملية وإنما هو مجرد وقود لمحرك شفط الثروة إلى الأغنى، وتحريمُ الربا يؤدي في المآل إلى وقف هذه المنظومة الضخمة القائمة على الديون وخلق النقود، فينبغي النظر إلى تحريم الربا بهذه الصورة الشاملة، فليست حرمة الربا مجرد عملية عَقْدية صورية بين طرفين، ليتم تجاوزها بمختلف الحيل والتبريرات والتلفيق الفقهي البائس.

وبالرغم من الكلام الطويل العريض عن محورية العدالة الاجتماعية في الاقتصاد والتمويل الإسلامي من طرف كبار المنظِّرين المؤسسين إلا أن دراسات عديدة تبيّن أن واقع التمويل الإسلامي المعاصر القائم على الأدوات المداينانية ينفي أيّ فروقات جوهرية بين البنوك "الإسلامية" والتقليدية بخصوص تحقيق العدالة الاجتماعية وتوزيع الثروة، كما لا تختلف عن التقليدية في إرساء ثقافة الديون، من دون الانتباه للمسائل الأخلاقية التي يعرضها التشريع الإسلامي في هذا الصدد.

ويبيّن تحليل التقارير المالية السنوية لكثير من البنوك "الإسلامية" أنها لا تختلف عن التقليدية في منهجية اختيار وجهة تمويلاتها، وأنها تعتمد على الملاءة المالية للمدين بشكل شبه كلي، لأنها تمويلات بالديون، مع إهمال كبير لطبيعة وجهة التمويل، ولا تقيم –في الغالب– أولوية للمشاريع المستدامة والنافعة للمجتمع، ولا للمشاريع المتعلقة بتنمية المناطق المحتاجة.

ويعدّ تحريم الاحتكار من الآليات الأساسية في نظرية العدالة الاجتماعية في التشريع الإسلامي، وللقانون الوضعي تجربة تنظيرية ثرية في مجال مكافحة الاحتكار على

المستوى الوطني القومي، وتقوم قوانين مكافحة الاحتكار على مبدأ حماية المستهلك والحفاظ على المنافسة في السوق، والحرص على عدم غلقه أمام الداخلين الجدد، وذلك باعتماد سياسات تمنع الشركات القوية من تسديد ضربات لمنافسيها الصغار، ومنع الاتفاقات بين الشركات التي غرضها التحكّم في الأسعار، وفرض ضوابط أكثر صرامة على عمليات الاندماج بين الشركات إن كان فيها تواطؤ على إلغاء المنافسة، ومراقبة وتنظيم الشركات العملاقة التي لديها قوة كبيرة، ويمكن أن تلتقي حكمة النص الشرعي وميراث الخبرة الفقهية والتجربة القانونية المعاصرة تحت مظلة الإرادة السياسية الشريفة لتنتج منظومة من القوانين الناجعة في مكافحة الاحتكار، تحقق توازن السوق، وتسير بالمجتمع صوب مزيد من العدالة الاجتماعية، وترفع من سقف هذا القانون إلى الأفق الإنساني العالمي الرحيب.

آليات السياسة الشرعية لتحقيق العدالة الاجتماعية

يشجع الفقه السياسي في الإسلام على توسيع ملكية الدولة وملكية الأمة وعدم الارتهان الكامل للملكيات الخاصة، كما يقضي بالتوازن بين ملكية الدولة وملكية الأمة لضمان حد من استقلالية المجتمع عن السلطة، وهذا المطلب أشد إلحاحا في الدولة الحديثة الأكثر تحكّما في المجتمع من الدولة القديمة، كما أن الحدّ من ملكية الدولة لصالح ملكية الأمة وأوقافها العامة يسهم في العدالة الاجتماعية؛ وذلك بتحصينها من تصرّفات الساسة بالخصخصة من جهة، ومن جهة أخرى بتخفيض نفوذ الجاهز التنفيذي على المجتمع، وخاصة في الأنظمة غير الشورية، فارتهان ثروة الأمة إلى مجموعة من البيروقراطيين لا يقلّ خطورة من الارتهان إلى قلة من الرأسماليين، كما أن ذلك التوزان يثير الحسّ التكافلي لدى الناس، عوض تواكلهم الكامل على ما تقدّمه الدولة، مع ما يحمل ذلك من منٍّ ومساومات في الدولة الريعية غير الشورية.

وللأرض والثروات الطبيعية دور خطير في توزيع الثروة، ومعيار الملكية العامة فيها في التشريع الإسلامي يحتكم إلى ضابطين: ما تشتد إليه حاجة الأمة، وما في تملّكه عوائد كبيرة مقابل الجهد اليسير المبذول في تحصيلها، ويشمل ذلك الأراضي الخصبة الصالحة للزراعة، والواقعة في مناطق ماطرة أو قريبة من موارد مائية كنهر أو نبع، والغابات العامرة بالأشجار التي تعتبر ثروة من الخشب عظيمة، أما الأرض الموات والتي لم يتعين مالكٌ لها فيمكن أن تتحول إلى ملكية خاصة بإحيائها، وذلك ببذل جهدٍ ونفقة على تهيئة الأرض لتكون صالحة للسكنى أو الزراعة أو الاستثمار عموما.

وتهدف أحكام التشريع الإسلامي في ترسيخ الملكية العامة والتفريق بين ملكية الدولة وملكية الأمة وضبط سياسة ملكية الأراضي واستغلال الثروات الطبيعية؛ إلى تحقيق التوازن الاجتماعي ومنع التفاوت الحادّ في الثروة، وتسهم في توسيع موارد بيت المال، ليتنسى للدولة الاضطلاع بدورها الحيوي في عملية إعادة التوزيع، وأداء نيابتها عن الأمة في أداء فروض الكفاية وتحقيق الخير العام للمجتمع.

وتعاني دولة الرفاه المعاصرة من إشكاليات مستعصية، فبعد أن أسهمت في تفكيك الأسرة بسياساتها نقصت الولادات وازدادت شيخوخة المجتمع، وكثُر فيه المتقاعدون المستهلِكون للإنفاق العام وقلّ الشباب المموِّلون للخزينة بالضرائب، كما أن العولمة وحرية تنقل الأموال جعلت الدولة في موقف ضعف في فرض ضرائب عالية، فأصبحت بين مطرقة المطالب الاجتماعية وسندان حرية رؤوس الأموال وهروبها للخارج عند الضغط عليها بمزيد من الضرائب، ويقدم التشريع الإسلامي وصفة للحل تقوم على توزيع عبء فاتورة الرفاه الاجتماعي بين الدولة العادلة والمجتمع المتكافل بروح الأخوة والأسرة المتماسكة بعاطفة المودة والتعاون.

وتسهم الزكاة في تحقيق العدالة الاجتماعية من جهتين؛ من جهة عدالة جبايتها واعتدالها، ومن جهة حكمة توزيعها واختيار أولويات التخصيص وكيفياته، بما يحقق

الرفاه والتوازن الاجتماعي، مع الموازنة بين العدالة والكفاءة بما يحفظ حافز العمل والإبداع والنمو الاقتصادي، وإنّ قَصْر البحث في مقاصد الزكاة على علاج مشكلة الفقر تقزيمٌ لدورها الاجتماعي وفلسفتها، وعدم مجاراة للأفق الرحب الذي تناولها به فقهاء الإسلام المتقدمين، فالزكاة أداة تبدأ من معالجة الفقر ولا تتوقف عنده، بل تعمل على التأثير في هيكلة المجتمع، وتقريب الهوة بين طبقاته، وتحفظ لأفراد المجتمع كرامتهم، وتحميهم من الشعور بالاغتراب عن المجتمع والإقصاء منه والشعور بالدونية والمنقصة، ليكون مجتمعا مرصوصا متماسكا، ولتؤدي الزكاة دورها الإيجابي في تحقيق العدالة الاجتماعية لا بد من حسن إدارتها وتوزيعها، وتوجيهها للمصارف التي توفر فرص العمل، والمشاريع التي تقدّم الرعاية الصحية والتعليم والتدريب المهني.

الآليات المجتمعية والأسرية للعدالة الاجتماعية

يعدّ الرفاه المجتمعي في الإسلام هو الضامن الأصيل الذي تتعلق به ضرورة تحقيق العدالة الاجتماعية، فالأخوة هي عماد بناية المجتمع الإسلامي، ومن لوازم تلك الأخوة التكافل الاجتماعي، ابتداء من أداء الزكاة والإنفاق الخيري بمختلف أشكاله، وما الدولة إلا نائبة عن المجتمع في أداء بعض الأدوار، وقد أسهم الوقف في ترسيخ روح الانتماء إلى المجتمع والشعور بالأمان، وتعزيز التوازن في توزيع الثروة، ووسّع من الطبقة المتوسطة، كما أن له دورا مهما في التنمية الاقتصادية من خلال تحفيز الاستهلاك، والإنفاق على توسيع البنية التحتية من طرق وجسور، وتأهيل اليد العاملة بالتدريب والرعاية الصحية، وفي التخفيف من العبء الضريبي على المستثمرين، كما أسهم الوقف في العصر الحديث في توظيف عشرات الألوف في مختلف إداراته ومشاريعه الاستثمارية.

والوقف آلية مهمّة لعلاج مشكلات دولة الرفاه المعاصرة وتخفيف عبء الإنفاق العام، وله مرونة أكبر من الزكاة ليقوم بدور الرفاه الشامل الموجَّه لجميع فئات المجتمع، وتاريخُ الأوقاف الإسلامية يبين أن المجتمع المسلم كان يعرف ظاهرة الفائض في الخدمات العامة التي توفّرها الأوقاف، ولكن ليقوم الوقف بدوره الاجتماعي فلا بد من ضمان استقلاليته عن الجهاز التنفيذي للدولة، وتوفير الضمانات القضائية لحمايته، والحرص على نجاعة تسييره.

ويعدّ التأمين التكافلي أداة من أدوات الرفاه المجتمعي، ويسهم في حماية المجتمع من هيمنة السوق، على خلاف التأمين التجاري القائم على تسليع الثقة والتعاون والتراحم وتحويلها إلى منتجات ربحية، وهو ما يعني هيمنة السوق على المجتمع، وتدمير ثقة الناس في المجتمع والأسرة، كما أن التأمين التكافلي يمنع من تكثيف الثروة في أيد قليلة بإتاحته لعوائد الاستثمارات لجميع المستأمنين من مختلف الطبقات الاجتماعية.

وتعدّ الأسرة الركن الركين في نظرية العدالة الاجتماعية في التشريع الإسلامي، وللأسرة دور محوري في إدارة الثروة من خلال التخطيط وترتيب أولويات الإنفاق وتوزيع المخاطر، والميل للادخار والاستثمار وشراء الأصول الرأسمالية ضمانا لرفاه أجيالها المستقبلية، وتعمل على التقليل من النفقات العامة للمجتمع من خلال اقتصاديات الحجم، كما تسهم الأسرة في فعالية تقسيم الأدوار بين الرجل والمرأة، مما يؤدي إلى إنتاجية أكبر في العمل، ورعاية أكفأ للأجيال، وفوق ذلك كله توفير الرفاه النفسي والعاطفي الذي لا يمكن للسوق ولا للدولة توفيره.

وإن سياسات الرفاه السخيّة غير المدروسة التي تقدمها الدولة قد تعمل على مزاحمة الأسرة في أدوارها، وهو ما يعني مزيدا من تفككها وإضعاف مركزها الاجتماعي، ولا يمكن للتحويلات الاجتماعبة أن تسهم في التكافل العائلي إلا إن تمت عبر آليات

تنظر إلى الأسرة بوصفها وحدة واحدة، فتلك التحويلات المادية لا يمكنها تعويض الرفاه الأسري القائم على الرحمة والمودة والعطف والحب، وعلى الأمان النفسي والروحي، والتربية الأخلاقية، ومن هنا كانت آليات التوزيع في نظرية العدالة الاجتماعية في التشريع الإسلامي تنتهي جميعها إلى أعتاب الأسرة ونظامها، لتتكامل مع نظام النفقة في الأسرة من دون أن تلغيه أو تضعفه.

ويُمثِّل نظام النفقات ونظام الميراث أهم آليات توزيع الثروة والالتزامات والحقوق داخل الأسرة في الإسلام، ويتظافر النظامان لهندسة وضعٍ أسري تتكامل فيه الأدوار، وتلتحم فيه لحمة الأسرة، ويُدعَم فيه التعاون والتكافل والاعتماد البَيْني في أفراد الأسرة، لضمان حيوية الخلية الأساسية في المجتمع، لتقوم بدورها في التنشئة السويّة للإنسان.

ويقوم نظام الميراث في الإسلام على إعادة توزيع الثروة داخل الأسرة وفق القرابة الرَّحِمية والزوجية، ويقصد إلى ترسيخ التكافل والرفاه الأسري تكاملا مع نظام النفقة، وتوافقا مع الالتزمات المالية حسب الأدوار المنوطة بكل فرد من أفراد الأسرة، وهذا النظام هو جزء من نظرية العدالة الاجتماعية العامة في الإسلام، وأي تحليل له على أساس الرؤية الفردية سيؤدي إلى نظرة مغلوطة، وأي تلاعب بهذه الأنظمة الشرعية سيؤول إلى اضطراب النظرية كلها، فالتشريع الإسلامي نظام متكامل ضمن رؤيته الكونية للمجتمع والأسرة وموقع الفرد فيهما.

وقد فرض التشريع الإسلامي للمرأة النفقة على الرجل في كل أحوالها؛ بنتا وزوجة وأمّا، أما نصيبها من الميراث فكان متناسبا عكسيا مع قوة الكفالة المتوفرة لها، فكلما قويت أسباب الكفالة لها قلّ نصيبها من الميراث وزاد في نصيب من يتحمّل كفالتها، لأن النفقة أضمن كفالةً للمرأة من الميراث.

ومن قضايا المرأة المتعلقة بموضوع العدالة الاجتماعية موقعها بين سوق العمل والرعاية الأسرية، ويتم تناولها في الوقت المعاصر تناولا محمَّلا بالخلفيات الأيديولوجية، وخاصة بمدخلات الفلسفة الفردية وأيديولوجيات الحركة النسوية وتأثيرات العولمة الثقافية، وأي نقاش للقضية على المستوى الكلي ينبغي أن ينطلق من تأسيس رؤية واضحة لطبيعة المجتمع والأسرة والعلاقة بين الرجل والمرأة فيه، مع بيان المرجعية الأخلاقية والفلسفية التي ينطلق منها ذلك التصور، ومن دون ذلك فإن الكلام عن القضية سيؤول إلى جملة من الانطباعات الشخصية والنقاشات المشتتة، من دون أن تقود إلى بناء تصوّر وسطي متوازن، يحقق العدل للمرأة والرجل في انسجام، ويحافظ على دفء النظام الاجتماعي والأسري المتآلف.

وترشدنا مقاصد الشريعة الإسلامية إلى ضرورة تناول قضية العلاقات الاجتماعية للمرأة والرجل من خلال محورية الأسرة وانسجامها واستقرارها، مع ردّ الاعتبار للوظيفة الرعائية السامية للمرأة أُمّا وزوجة، والرقي بفكر الرجل من قاع الفردانية إلى علياء تحمل مسؤولية كفالة الأسرة، مع الإقرار بالاختلاف الفطري بين الجنسين دون معاندةٍ عدمية للفطرة، والاهتمام بالبعد الاجتماعي بعيدا عن غلو الفردانية المقيتة، وتقديم أولوية الإنسان والروح والأخلاق على المادة والسوق والاستهلاك، فالأخيرة وسيلة للأولى، والبحث عن العدل مع اختلاف الأدوار عوضا عن الملاحقة العبثية للمساواة لمختَلفَيْن فطريا وبيولوجيًا ونفسيًا.

وفي الأخير نجد أن التشريع المالي الإسلامي يقدّم نظرية متماسكة تحقق عدالة اجتماعية ذات بعد إنساني أخلاقي راق، وبمنهجية شاملة متوازنة، وتجيب عن أهم الإشكالات المعاصرة المستعصية في المجال الفلسفي والقانوني للعدالة الاجتماعية، وتعرِض نظرتُه الكونية صيغةً توافقية بين مبدأي الحرية والمساوة، والحق الخاص والخير العام، وتجيب فلسفتُه الأخلاقية عن جدلية الكفاءة والعدالة، وإشكالية حافز العمل والاستثمار، وتضبط أحكامُه في المعاملات ميزان العدل بين رأس المال

والعمل، وتعمل قواعدُه في السياسة الشرعية على حماية ثروة المجتمع وضمان تكافؤ الفرص بين أفراده، وتقود توجيهاتُه المجتمعَ إلى التآزر والتعاون بما يحفظ دوام حيويته التكافلية، ويخفّف من فاتورة الإنفاق العام، ويضطلع نظامُه المالي في الأسرة بالحفاظ على دفء الأسرة وترابطها وتماسكها.

خاتمة

بعد هذه المسيرة الماتعة بين أروقة التشريع الإسلامي الفخمة، باحثين عن ملامح نظريته التشريعية في العدالة الاجتماعية، مصطحبين معنا حزمة من الإشكالات التي أرهق بحثُها البشرية؛ يمكننا أن نقرّر بأن للتشريع الإسلامي نظرية قانونية تشريعية متكاملة في قضية العدالة الاجتماعية، لها مقوماتها الفلسفية وآلياتها التشريعية، كما أن مبدأ "العدالة الاجتماعية" يُعدّ مقصدا شرعيا كليّا تتكامل معه المقاصد الجزئية جميعها، ويقدّم التشريع الإسلامي بأحكامه في مختلف الأبواب الفقهية نظرية متماسكة تحقق أعلى درجات العدالة الاجتماعية بمنهجية شاملة متوازنة، تجيب عن أهم الإشكالات المستعصية في المجال الفلسفي والقانوني للعدالة، وتعرض نظرتُه الكونية صيغةً توافقية بين مبدأي الحرية والمساواة، والحق الخاص والخير العام، وتجيب فلسفتُه الأخلاقية عن جدلية الكفاءة والعدالة، ومفارقة حافز العمل والاستثمار، وتضبط أحكامُه المتعلقة بالسوق ميزان العدل بين رأس المال والعمل، وتعمل قواعدُه في السياسة المالية على حماية ثروة المجتمع وضمان الفرص المتكافئة بين أفراده، وتقود توجيهاتُه وأحكامه المجتمعَ إلى التآزر والتعاون بما يخفّف من فاتورة الإنفاق العام، وبما يضمن استقلاليته عن السلطة، ويحفظ دوام حيويته التكافلية، ويضطلع نظامُه الأسري بالحفاظ على دفء الأسرة وترابطها وتماسكها.

فهو نظام قانوني بديع يحقق تطلعات الإنسانية إلى الرفاه والعدالة، من دون انتهاكٍ للحريات الفردية ولا قتل لحافز العمل ولا تفكيكٍ للأنظمة الاجتماعية والأسرية ولا إرهاقٍ للبيئة، وهي المعادلة التي عجزت الأنظمة البشرية على تحقيقها متكاملةً في إطار سعيها نحو العدالة الاجتماعية، فإن حققت الكفاءة ضيعت العدالة، وإن دعمت العدالة القومية انتهكت العدالة العالمية، وإن بنت الدولة حطمت المجتمع والأسرة، وإن اقتنصت وفرة المادة فقدت دفء الروح وسعادة النفس وألفة المجتمع.

وإن النظرية الإسلامية بمزاوجتها بين الدافع الفطري والجزاء الأخروي والتربية الروحية التزكوية جعلت من الحرية الفردية والخير العام مبدأين لا يتناقضان، بل كان من مظاهر الحقوق الفردية المسارعةُ في الصالح العام، تحقيقا للمصالح الدنيوية ونيلا للأجر الأخروي العظيم، فجسّدت الخير العام من دون قهر للحريات، وهي الصيغة التي عجزت الفلسفات الوضعية المادية عن التأصيل لها.

كما أن للنظرية نظرة متوازنة لموضوع الرفاه الاجتماعي، تتأسس على شمولية النظرة للإنسان والكون والحياة، للمادة والروح، للفرد والمجتمع، للدنيا والآخرة، للعبادة والمعاملة، وفي ظل هذا الشمول والتوازن تستظل العدالة الاجتماعية الإسلامية، ومن أهم أبعاد ذلك الشمول أن التشريع الإسلامي نظام يتسم بالعالمية والإنسانية المطلقة في الزمان والمكان، ويصعب فهم حِكم أحكامه إن أُخذت أجزاء متناثرة، كما يعسر فهمها باستحضار البعد الفردي دون الجماعي، أو بُعد الأمة المفردة دون الإنساني العالمي، أو بُعد الرفاه المادي دون الرفاه الروحي النفسي، أو باعتبار مصلحة جيل دون الأجيال اللاحقة.

إن نظرية العدالة الاجتماعية في التشريع الإسلامي هي منظومة رحمانية تعنى بحفظ ضروريات الإنسان الكبرى في روحه ونفسه وأسرته وعقله وماله، وهي منظومة قائمة على العدل والإحسان، ومقاربتها للمشكل الاقتصادي هي مقاربة متكاملة، تمتد من العقيدة وتربية الضمير والوازع الداخلي وترسيخ التصور السليم للحياة الدنيا، إلى التشريع والضبط بالوازع الخارجي والروادع العقابية، مما يجعلها قادرة على معالجة كثير من إشكالات العدالة الاجتماعية المعاصرة التي استعصت على الفكر المادي ضيق المنظور.

وتتسم آليات العدالة الاجتماعية في الإسلام بالتوازن والوسطية، فهي تعمل على حماية المجتمع من سطوة السوق، وحفظ الأسرة من أنانية الفرد، وحصانة حقوق الفرد من هيمنة المجتمع، وتقوية وضعية الأمة في مقابل سلطة الدولة وتسلطها، وعلى توزيع الحافز بين الوازع الداخلي والخارجي، والدنيوي والأخروي، وعلى

الحفاظ على التوازن بين الملكية العامة والخاصة، وبين رأس المال والعمل، وبين رب العمل والعامل، وبين البائع المشتري، وبين الفاعلين الاقتصاديين في السوق، وبين الغني والفقير، وبين الرجل والمرأة، وبين الزوج والزوجة في الأسرة عبر توزيع محكم للأدوار وتكامل دقيق بين نظامي النفقات والمواريث، وبين الدولة والسوق والمجتمع، ويضطلع التشريع الإسلامي بتحقيق ذلك جميعه عبر آليات تشريعية دقيقة فصلناها خلال فصول هذا الكتاب.

فهي نظرية تشريعية متكاملة؛ لها تصورها الفلسفي الخاص، وأركانها التشريعية الحكيمة في فقه الدولة والسوق والأسرة والفرد، وخصائصها المتميزة من وسطية وشمول وتوازن، وهي فوق ذلك وقبله شريعة ربانية معجزة، قد ندرك جانبا من مقاصدها، وتخفى علينا جوانب ستكشفها توالي الأيام وإخفاقات البشر المتوالية بعيدا عن الهدي الإلهي.

وفي الأخير نوصي أن تتجه النخب المسلمة في مختلف المجالات والتخصصات لفهم أسرار الوحي ومنظومته التشريعية للإسهام بإبداع في مسيرة تطور الإنسان وفق إرادة خالقه به من الحياة الطيبة، والترفع عن الاجترار السلبي لما يقدمه الآخرون دون نقد ولا إسهام فعال، وعدم السقوط ضحية لهالة التفوق المادي التي تخفي الإخفاقات الفادحة في المجالات الإنسانية الأخرى.

ونوصي بأن تهتم البحوث الشرعية بالموضوعات الاجتماعية المركبة، بالمنهج النقدي المقارن مع النظريات القانونية الوضعية، وهذا ما يمثل أساس التدافع المعرفي العالمي بين الأمم والثقافات، ونوصي بالتخفّف من الفقه التجزيئي والاعتناء بفن النظريات الفقهية المؤسَّس على المنهج المقاصدي، لتقديم منتوج فكري يمكن له أن يقف ندّا للمنظومات القانونية الوضعية التي تقدِّم أنساقا كلية للحياة، تبدأ من البناء الفلسفي الفكري إلى التقنين الفرعي، وهذا ما يدفع إلى الاجتهاد والتجديد بمنهج حكيم أصيل؛ يؤسس للمجتمع الراشد على منهج الله تعالى القويم، بعيدا عن بؤس التلفيق بين أفكار الشرق والغرب، ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾.

المصادر والمراجع

أولا: المراجع العربية

1- الكتب المطبوعة

ابن آدم، يحيى بن آدم الكوفي. (1384هـ). **الخراج**. ط2. القاهرة: المطبعة السلفية ومكتبتها.

ابن الرفعة، أحمد بن محمد. (2009م). **كفاية النبيه في شرح التنبيه**. تحقيق: مجدي محمد سرور باسلوم. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن العربي، محمد بن عبد الله. (1988م). **أحكام القرآن**. تحقيق: علي محمد البجاوي. ط1.بيروت: دار الكتب العِلمِيَّة.

ابن الفراء، محمد بن الحسين. (1421هـ/2000م). **الأحكام السلطانية**. صححه: محمد حامد الفقي. ط2. بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن القطان، علي بن محمد بن عبد الملك. (1424هـ/2004م). **الإقناع في مسائل الإجماع**. تحقيق: حسن فوزي الصعيدي. ط1. دار الفاروق الحديثة.

ابن القيم، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. (1973م). **إعلام الموقعين عن رب العالمين**. تحقيق: طه عبد الرءوف سعد. ط1. بيروت: دار الجيل.

ابن القيم، محمد بن أبي بكر. (1415هـ/1994م). **زاد المعاد في هدي خير العباد**. ط27. بيروت: مؤسسة الرسالة، الكويت: مكتبة المنار الإسلامية.

ابن القيم، محمد بن أبي بكر. (1428هـ). **الطرق الحكمية**. ط1. مكة: دار عالم الفوائد.

ابن المنذر، محمد بن إبراهيم. (1425هـ/2004م). **الإجماع**. تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد. ط1. دار المسلم.

ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد. (1970م). **فتح القدير**. ط1. مصر: مصطفى الحلبي.

ابن بركة، عبد الله بن محمد. (2007م). **كتاب الجامع**. تحقيق: عيسى بن يحي الباروني. د.ط. مسقط: وزارة التراث والثقافة.

ابن تيمة، أحمد بن عبد الحليم. (1416هـ/1995م). **مجموع الفتاوى.** تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. ط1. المدينة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. (1418هـ). **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية.** ط1. السعودية: وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. (د.ت). **الحسبة في الإسلام**. د.ط. بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. (1399هـ/1979م). **الأخلاق والسير في مداواة النفوس.** ط2. بيروت: دار الآفاق الجديدة.

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. (د.ت). **المحلى**. د.ط. بيروت: دار الفكر.

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. (د.ت). **مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات**. د.ط. بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. (د.ت). **مقدمة ابن خلدون.** ط1. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. (1395هـ/1975م). **بداية المجتهد ونهاية المقتصد.** ط4. مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. (1408هـ/1988م). **المقدمات الممهدات.** تحقيق: الدكتور محمد حجي. ط1. بيروت: دار الغرب الإسلامي.

ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. (1421هـ/2000م). **رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الابصار (الحاشية)**. د.ط. بيروت: دار الفكر.

ابن عاشور، محمد الطاهر. (1421هـ/2001م). **مقاصد الشريعة الإسلامية.** تحقيق: محمد الطاهر الميساوي. ط2. عمّان: دار النفائس.

ابن عاشور، محمد الطاهر. (1985م). **أصول النظام الاجتماعي في الإسلامي.** ط2. تونس: الشركة التونسية للتوزيع بتونس، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر.

ابن عاشور، محمد الطاهر. (1997م). **التحرير والتنوير. د.ط.** تونس: دار سحنون.

ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله. (1421هـ/2000م). **الاستذكار**. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن محمد. (1400هـ/1980م). **الكافي في فقه أهل المدينة**. تحقيق: محمد محمد أحيد ولد ماديك. ط2. الرياض: مكتبة الرياض الحديثة.

ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله. (1387هـ). **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**. تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري. د.ط. المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية.

ابن عرفة، محمد بن محمد. (1435هـ/2014م). **المختصر الفقهي**. تحقيق: حافظ عبد الرحمن محمد خير. ط1. دبي: مؤسسة خلف أحمد الحبتور.

ابن فارس، أحمد بن فارس. (1399هـ/1979م). **معجم مقاييس اللغة**. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. د.ط. بيروت: دار الفكر.

ابن قدامة، أبو الفرج عبد الرحمن بن محمد بن أحمد المقدسي. (1415هـ/1995م). **الشرح الكبير على المقنع**. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، وعبد الفتاح محمد الحلو. ط1. القاهرة: هجر للطباعة والنشر.

ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد. (1405هـ). **المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل**. ط1. بيروت: دار الفكر.

ابن مفلح، إبراهيم بن محمد. (د.ت). **المبدع شرح المقنع**. د.ط. بيروت: المكتب الإسلامي.

ابن مفلح، محمد بن مفلح. (1424هـ/2003م). **الفروع ومعه تصحيح الفروع**. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. ط1. بيروت: مؤسسة الرسالة.

ابن منظور، محمد بن مكرم. (د.ت). **لسان العرب**. ط1. بيروت: دار صادر.

ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم. (د.ت). **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**. ط2. دار الكتاب الإسلامي.

ابن نجيم، زين العابدين بن إبراهيم. (1400هـ). **الأشباه والنظائر على مذهب الإمام أبي حنيفة**. د.ط. بيروت: دار الكتب العلمية.

أبو زهرة، محمد. (1391هـ/ 1971م). **محاضرات في الوقف**. ط2. بيروت: دار الفكر العربي.

أبو عُبيد، القاسم بن سلاّم بن عبد الله الهروي. (د.ت). **كتاب الأموال**. تحقيق: خليل محمد هراس. د.ط. بيروت: دار الفكر.

أبوزهرة، محمد. (1401هـ/1981م). **المجتمع الإنساني في ظل الإسلامي**. ط2. الرياض: الدار السعودية.

أبوزهرة، محمد. (1991م). **التكافل الاجتماعي في الإسلامي**. د.ط. القاهرة: دار الفكر العربي.

أبوزهرة، محمد. (د.ت). **تنظيم الإسلام للمجتمع**. د.ط. القاهرة: دار الفكر العربي.

أبونصر، بن محمد شِخار. (2014م). **التحايل على الربا في التمويل الإسلامي**. ط1. مسقط: مكتبة مسقط.

ادوين وناريمان، مانسفيلد وبيهرافيش. (1988م). **علم الاقتصاد**. د.ط. عمّان: مركز الكتب الأردني

أرسطو. (1957م). **السياسات**. ترجمة: أغوسطينس بربارة البولسي. د.ط. بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية.

الأصفهاني، الراغب الحسين بن محمد. (1412هـ). **المفردات في غريب القرآن**. تحقيق: صفوان عدنان داودى. د.ط. دمشق: الدار الشامية.

اطفيش، امحمد بن يوسف. (1392هـ/1972م). **شرح النيل وشفاء العليل**. ط2. جدة: مكتبة الإرشاد.

الآمدي، أبو الحسن علي بن محمد. (1404هـ). **الإحكام في أصول الأحكام**. تحقيق: سيد الجميلي. ط1. بيروت: دار الكتاب العربي.

البخاري، عبد العزيز بن أحمد. (د.ت). **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي. د.ط.** بيرت: دار الكتاب الإسلامي.

براهيمي، عبد الحميد. (1997م). **العدالة الاجتماعية والتنمية في الاقتصاد الإسلامي**. ط1. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

بري، باقر. (2001م). **فقه النظرية عند الشهيد الصدر**. د.ط. قم: مطبعة ستارة.

البزدوي، علي بن محمد. (د.ت). **كنز الوصول إلى معرفة الأصول**. د.ط. كراتشي: مطبعة جاويد بريس.

البعلي، عبد الحميد محمود. (1405هـ/1985م). **الملكية وضوابطها في الإسلام**. ط1. القاهرة: مكتبة وهبة.

البغدادي، عبد الوهاب بن علي. (1420هـ/1999م). **الإشراف على نكت مسائل الخلاف**. تحقيق: الحبيب بن طاهر. ط1. بيروت: دار ابن حزم.

بن عبد الجليل، علي بن أبي بكر. (د.ت). **الهداية في شرح بداية المبتدي**. تحقيق: طلال يوسف. بيروت: دار احياء التراث العربي.

البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس. (1402هـ). **كشاف القناع عن متن الإقناع** تحقيق: هلال مصيلحي مصطفى هلال. د.ط. بيروت: دار الفكر.

البوطي، محمد سعيد رمضان. (1982م). **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**. بيروت: مؤسسة الرسالة.

البوطي، محمد سعيد رمضان. (1998م). **الله أم الإنسان أيهما أقدر على رعاية حقوق الإنسان.** ط1. دمشق: دار الفكر المعاصر.

بولانيي، كارل. (2009م). **التحول الكبير**. ترجمة: محمد فاضل طباخ. ط1. بيروت: المنظمة العربية للترجمة.

بيجوفيتش، علي عزة. (1994م). **الإسلام بين الشرق والغرب**. ترجمة: محمد يوسف عدس. ط1. بيروت: مؤسسة العلم الحديث.

بيكيتي، توماس. (2016م). **رأس المال في القرن الحادي والعشرين**. ترجمة: وائل جمال وسلمى حسين. ط1. القاهرة: دار التنوير.

البيهقي، أحمد بن الحسين. (1405هـ). **دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة.** ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.

تشوسودوفيسكي، ميشل. (2012م). **عولمة الفقر**. ترجمة محمد مستجير مصطفى. د.ط. القاهرة: مكتبة الأسرة.

التهانوي، محمد بن علي. (1996م). **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم.** تحقيق: علي دحروج. ط1. بيروت: مكتبة ناشرون.

الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي. (1405هـ). **أحكام القرآن**. تحقيق: محمد الصادق قمحاوي. د.ط. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

الجمال، غريب. (1977م). **التأمين في الشريعة والقانون**. د.ط. جدة: درا الشروق.

الجويني، عبد الملك بن عبد الله. (1401هـ). **غياث الأمم في التياث الظلم**. تحقيق: عبد العظيم الديب. ط2. مكتبة إمام الحرمين.

الجويني، عبد الملك بن عبد الله. (1428هـ/2007م). **نهاية المطلب في دراية المذهب.** تحقيق: عبد العظيم محمود الدّيب. ط1. جدة: دار المنهاج.

الحاج، ابن أمير. (د.ت). **التقرير والتحبير في شرح التحرير**. د.ط. بيروت: دار الكتب العلمية.

الحجوي، محمد بن الحسن. (د.ت). **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**. د.ط. تونس: مطابع النهضة.

حرفي، سوزان. (2013م). **حوارات مع عبد الوهاب المسيري، الثقافة والمنهج**. ط4. دمشق: دار الفكر.

حسين عمر. (1365هـ/1946م). **مبادئ علم الاقتصاد**. د.ط. دار الفكر العربي.

الحسين، وليد علي. (2009م). **اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي**. ط2. الرياض: دار التدمرية.

الحسين، وليد علي. (2009م). **اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي**. ط2. الرياض: دار التدمرية.

حشيش، عادل أحمد. (1974م). **أساسيات المالية العامة**. د.ط. بيروت: دار النهضة العربية.

الحطاب، أبو عبد الله محمد بن محمد. (1423هـ/2003م). **مواهب الجليل لشرح مختصر الخليل**، تحقيق: زكريا عميرات. د.ط. الرياض: دار عالم الكتب.

حمدي، باشا عمر. (1420هـ/2000م). **نقل الملكية العقارية في التشريع الجزائري**. ط1. عنابة: دار العلوم للنشر والتوزيع.

الحيالي، قيس عبد الوهاب. (2008م). **ميراث المرأة في الشريعة الإسلامية والقوانين المقارنة**. ط1. عمّان: دار الحامد.

الخازن، أبو الحسن علي بن محمد بن إبراهيم. (1415هـ). **لباب التأويل في معاني التنزيل**. تحقيق: محمد علي شاهين. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.

الخرشي، محمد بن عبد الله. (د.ت). **شرح مختصر خليل**. د.ط. بيروت: دار الفكر.

الخضرى، سعيد. (1406هـ/1986م). **المذهب الاقتصادي الإسلامي**. ط1. القاهرة: دار الفكر الحديث.

الخفيف، علي. (2008م). **أحكام المعاملات الشرعية. د.ط.** القاهرة: دار الفكر العربي.

الخليل، الخليل بن أحمد الفراهيدي. (د.ت). **كتاب العين.** تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي. د.ط. بيروت: دار ومكتبة الهلال.

خليل، محسن. (1982م). **الفكر الاقتصادي العربي الإسلامي. د.ط.** بغداد: وازرة الثقافة والإعلام، ودار الرشيد.

دالي، ماري. (2015م). **الرفاه.** ترجمة: عمر سليم التل. ط1. الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

دراز، محمد بن عبد الله. (1418هـ/1998م). **دستور الأخلاق في القرآن.** ط10. بيروت: مؤسسة الرسالة.

الدريني، فتحي. (1397هـ/1977م). **الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده.** ط2. بيروت: مؤسسة الرسالة.

الدريني، فتحي. (1429هـ/2008م). **بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله.** ط2. بيروت: مؤسسة الرسالة.

الدهلوي، أحمد بن عبد الرحيم. (1426هـ/2005م). **حجة الله البالغة.** تحقيق : السيد سابق. ط1. بيروت: دار الجيل.

الديواني، طارق. (1426هـ/2005م). **قضية الفائدة.** ترجمة محمد سعيد دباس. ط1. الرياض: مؤسسة سهيل طرابلسي.

ديورانت، ويل. (1988م). **قصة الحضارة.** ترجمة: زكي نجيب محمود. ط1. بيروت: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، وتونس: دار الجيل.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. (1421هـ/2000م). **مفاتيح الغيب (التفسير الكبير).** ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.

الرصاع، محمد بن قاسم. (د.ت). **شرح حدود ابن عرفة. د.ط.** بيروت: المكتبة العِلمِيَّة.

الرملي، محمد بن أبي العباس. (1404هـ/1984م). **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج.** د.ط. بيروت: دار الفكر.

روس، مايكل. (2014م). **نقمة النفط**. ترجمة: محمد هيثم نشواتي. ط1. قطر: منتدى العلاقات الدولية العربية والدولية.

الزحيلي، وهبة بن مصطفى. (د.ت). **الفقه الإسلامي وأدلته**.ط12. دمشق: دار الفكر.

الزرقا، مصطفى أحمد. (1984م). **عقد التأمين وموقف الشريعة منه**. ط1. بيروت: مؤسسة الرسالة.

الزرقا، مصطفى أحمد. (1420هـ/1999م). **المدخل إلى نظرية الالتزام العام في الفقه الإسلامي**. ط1. دمشق: دار القلم.

الزركشي، محمد بن بهادر. (1402هـ/1982م). **المنثور في القواعد**. تحقيق: تيسير فائق أحمد. ط1. الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

الزركشي، محمد بن بهادر. (1421هـ/2000م). **البحر المحيط في أصول الفقه**. تحقيق: محمد محمد تامر. د.ط. بيروت: دار الكتب العلمية.

الزريراني، عبد الرحيم بن عبد الله. (1431هـ). **إيضاح الدلائل في الفرق بين المسائل**. تحقيق: عمر بن محمد السبيل. ط1. السعودية: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع.

الزمخشري. محمود بن عمر. (د.ت). **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**. تحقيق: عبد الرزاق المهدي. د.ط. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

الزيلعي، عثمان بن علي بن محجن. (1313هـ). **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**. ط1. القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية.

سابق، السيد. (1397هـ/1977م). **فقه السنة**. ط3. بيروت: دار الكتاب العربي.

السالمي، عبد الله بن حميد. (1405هـ/1985م). **طلعة الشمس**. ط2. مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة.

السالمي، عبد الله بن حميد. (1410هـ/1989م). **جوهر النظام**. د.ط. بيروت: دار الفاروق.

السالمي، عبد الله بن حميد. (2010م). **معارج الآمال على مدارج الكمال**. تحقيق: سليمان بابزيز وإبراهيم بولرواح وداود بابزيز وحمزة السالمي. ط1. بدية: مكتبة الإمام السالمي.

السباعي، مصطفى. (1964م). **اشتراكية الإسلام**. ط2. القاهرة: الدار القومية.

السباعي، مصطفى. (1982م). **من روائع حضارتنا**. ط3. بيروت: المكتب الإسلامي.

السبكي، علي بن عبد الكافي. (1404هـ). **الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول**. تحقيق: جماعة من العلماء. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.

السرخسي، أبو بكر محمد بن أبي سهل. (1421هـ/2000م). **المبسوط**. دراسة وتحقيق: خليل محي الدين الميس. ط1. بيروت: دار الفكر.

سكوتر، أندرو. (1990م). **علم اقتصاد السوق الحرة**. ترجمة نادر إدريس. د.ط. عمان: دار الكتاب الحديث.

سلطان، صلاح الدين. (1999م). **نفقة المرأة وقضية المساواة**. ط1. القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع.

السنهوري، عبد الرزاق. (1964م). **الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، آثار الالتزام**. د.ط. دار النهضة العربية.

السنهوري، عبد الرزاق. (د.ت). **مصادر الحق في الفقه الإسلامي**. ط1. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

السنوسي، عبد الرحمن بن معمر. (1424هـ). **اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات**. ط1. الدمام: دار ابن الجوزي.

سول، جورج. (1957م). **المذاهب الاقتصادية الكبرى**. ترجمة: راشد البرادي. ط3. القاهرة: دار النهضة المصرية.

سيد قطب. (1412هـ). **في ظلال القرآن**. ط17. القاهرة: دار الشروق.

سيد قطب. (1415هـ/1995م). **العدالة الاجتماعية في الإسلام. د.ط.** القاهرة: دار الشروق.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. (1424هـ/2004م). **الحاوي للفتاوى.** ط1. بيروت: دار الفكر.

السيوطي، مصطفى بن سعد. (1415هـ/1994م). **مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى.** ط2. بيروت: المكتب الإسلامي.

شابرا، محمد عمر. (1996). **الإسلام والتحدي الاقتصادي.** ترجمة: محمد زهير السمهوري. ط1. عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. (1417هـ/1997م). **الموافقات في أصول الشريعة.** تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان. ط1. مصر: دار ابن عفان.

الشافعي، محمد بن إدريس. (1393هـ). **الأم. د.ط.** بيروت: دار المعرفة.

الشباني، محمد بن الحسن. (1433هـ/ 2012م). **الأَصْلُ.** تحقيق: الدكتور محمَّد بوينوكالن. ط1. بيروت: دار ابن حزم.

الشرنبلالي، حسن بن عمار. (1425هـ/2005م). **مراقي الفلاح شرح متن نور الإيضاح.** ط1. المكتبة العصرية.

الشقصي، خميس بن سعيد. (1979م). **منهج الطالبين وبلاغ الراغبين.** تحقيق: سالم بن حمد الحارثي. ط1. مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة.

شلبي، أمل محمد. (2006م). **الحد من آليات الاحتكار.** د.ط. مصر: دار الجامعة الجديدة.

الشماخي، أحمد بن سعيد. (1984م). **مختصر العدل والإنصاف.** ط1. مسقط: وزارة التراث.

الشوكاني، محمد بن علي بن محمد. (1416هـ/1996م). **نيل الأوطار.** ط1. بيروت: دار الخير.

شومبيتر، جوزيف. (2011م). **الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية**. ط1. بيروت: المنظمة العربية للترجمة.

الشيرازي، إبراهيم بن علي. (د.ت). **المهذب في فقة الإمام الشافعي**. د.ط. بيروت: دار الكتب العلمية.

الصابوني، محمد علي. (د.ت). **المواريث في الشريعة الإسلامية**. د.ط. القاهرة: دار الحديث.

الصدر، محمد باقر. (1403هـ). **الإسلام يقود الحياة**. ط2. طهران: وزارة الإرشاد الإسلامي.

الصدر، محمد باقر. (1408هـ/1987م). **اقتصادنا**. ط20. بيروت: دار التعارف.

صن، أمارتيا. (1431هـ/2010م). **فكرة العدالة**. ترجمة: مازن الجندلي. ط1. بيروت: الدار العربية للعلوم.

الضرير، الصديق محمد الأمين. (1416هـ/1995م). **الغرر وأثره في العقود في الفقه الإسلامي**. ط2. سلسلة صالح كامل للرسائل الجامعية.

الطبري، محمد بن جرير. (2000م). **جامع البيان في تأويل القرآن**. الطبعة الأولى. تحقيق: أحمد محمد شاكر. د.ط. بيروت: مؤسسة الرسالة.

ظاهر، أحمد جمال. (1988م). **دراسات في الفلسفة السياسية**. د.ط. عمّان: دار مكتبة الكندي للنشر.

عاشور، مصطفى. (1408هـ/1988م). **علم الميراث**. د.ط. القاهرة: مكتبة القرآن.

العبادي، عبد السلام داود. (2000م). **الملكية في الشريعة الإسلامية**. ط1. بيروت: مؤسسة الرسالة.

عبد الحميد، صائب. (2008م). **الشهيد الصدر من فقه الأحكام إلى فقه النظريات**. ط1. بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي.

العروي، عبد الله. (2012م). **مفهوم الحرية**. ط5. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

العز بن عبد السلام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز. (دت). **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**. تحقيق: محمود بن التلاميد الشنقيطي. دط. بيروت: دار المعارف.

العصيمي، فهد. (1994م). **خطة الإسلام في موارد الإنتاج**. ط1. الرياض: دار النشر الدولي.

عطية، جمال الدين. (2003م). **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**. **د.ط.** دمشق: دار الفكر.

عفر، محمد عبد المنعم. (1422هـ/1992م). **التنمية والتخطيط وتقويم المشروعات في الاقتصاد الإسلامي**. ط1. المنصورة: دار الوفاء.

العقاد، عباس محمود. (1390هـ/ 1971م). **موسوعة عباس محمود العقاد الإسلامية**. د.ط. بيروت: دار الكتاب العربي.

العلي، صالح حميد. (1422هـ/ 2001م). **توزيع الدخل في الاقتصاد الإسلامي والنظم الاقتصادية المعاصرة**. ط1. بيروت: دار اليمامة.

عمارة، محمد. (1418هـ/1998م). **هل الإسلام هو الحل؟**. ط2. القاهرة: دار الشروق.

العمر، فؤاد عبد الله. (1432هـ/ 2011م). **إسهام الوقف في العمل الأهلي والتنمية الاجتماعية**. ط2. الكويت: الأمانة العامة للأوقاف.

العمراني، يحيى بن أبي الخير. (1421هـ/2000م). **البيان في مذهب الإمام الشافعي**. تحقيق: قاسم محمد النوري. ط1. جدة: دار المنهاج.

العوتبي، سلمة بن مسلم. (1415هـ/1995م). **كتاب الضياء**. ط1. مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة.

عودة، عبد القادر. (د.ت). **التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي**. **دط.** بيروت: دار الكاتب العربي.

العيسوي، إبراهيم. (2014م). **العدالة الاجتماعية والنماذج التنموية**. ط1. الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات.

غالبريت ومينشيكوف، جون كنيت وستانسلاف. (1990م). **الرأسمالية والإشتراكية والتعايش السلمي**. ترجمة: هشام متولي. ط1. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. (1390هـ/1971م). **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل**. تحقيق: حمد الكبيسي. ط1. بغداد: مطبعة الإرشاد.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. (1413هـ). **المستصفى في علم الأصول**. تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. (1417هـ/1996م). **الوسيط في المذهب**. تحقيق: علي محيي الدين القره داغي. ط1. قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. (1424هـ/2004م). **الاقتصاد في الاعتقاد** ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. (د.ت). **إحياء علوم الدين. د.ط**. بيروت: دار المعرفة.

الغزالي، محمد. (2002). **قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة**. ط7. القاهدرة: دار الشروق.

الغفيلي، عبدالله منصور. (2008م). **نوازل الزكاة**. ط1. الرياض: دار الميمان.

الفارابي، أبو نصر. (1971م). **فصول منتزعة**. تحقيق فوزي متري نجار. د.ط. بيروت: دار المشرق.

الفاسي، علال. (1993م). **مقاصد الشريعة ومكارمها**. ط5. بيروت: دار الغرب الإسلامي.

فتحي السيد، عبدة أبوسيد أحمد. (2009م). **الإسلام والعدالة الاجتماعية**. د.ط. الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة.

الفنجري، محمد شوقي. (1986م). **المذهب الاقتصادي في الإسلام**. ط2. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

فهمي، محمد سيد. (2014م). **العدالة الاجتماعية**. ط1. الإسكندرية: المكتب الجامعي الحديث.

القرافي، أحمد بن إدريس. (1418هـ/1998م). **أنوار البروق في أنواء الفروق (الفروق)**. تحقيق: خليل المنصور. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.

القرافي، أحمد بن إدريس. (1994م). **الذخيرة**. تحقيق: محمد حجي، وسعيد أعراب، ومحمد بو خبزة. ط1. بيروت: دار الغرب الإسلامي.

القرضاوي، يوسف. (1393هـ/ 1973م). **فقه الزكاة**. ط2. بيروت: مؤسسة الرسالة.

القرضاوي، يوسف. (1406هـ/1985م). **مشكلة الفقر**. د.ط. بيروت: مؤسسة الرسالة.

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. (1384هـ/1964م). **الجامع لأحكام القرآن**. تحقيق: إبراهيم أطفيش وأحمد البردوني. ط2. القاهرة: دار الكتب المصرية.

قطب، إبراهيم محمد. (1982م). **المالية العامة للدولة الإسلامية**. د.ط. القاهرة: معهد الدراسات الإسلامية.

قلعه جي وحامد صادق قنيبي. (1405هـ/1985م). **معجم لغة الفقهاء**. ط1. بيروت: دار النفائس.

الكاساني، أبو بكر بن مسعود. (د.ت). **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**.د.ط. بيروت: دار الكتب العلمية.

الكدمي، محمد بن سعيد. (1406هـ/1985م). **الجامع المفيد**. د.ط. مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة.

الكندي، محمد بن إبراهيم. (1404هـ/1984م). **بيان الشرع**. ط1. مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة.

لالاند، أندريه. (2001م). **الموسوعة الفلسفية**. ترجمة: خليل أحمد خليل. ط2. بيروت: منشورات عويدات.

الماوردي، علي بن محمد. (1414هـ/1994م). **الحاوي في فقه الشافعي**. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.

الماوردي، علي بن محمد. (1986م). **أدب الدنيا والدين**. د.ط. بيروت: دار مكتبة الحياة.

الماوردي، علي بن محمد. (د.ت). **الأحكام السلطانية**. د.ط. القاهرة: دار الحديث.

المباركفوري، أبو العلا محمد عبد الرحمن. (1410هـ/1990م). **تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي**. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.

مجموعة من الباحثين. (2006). **دولة الرفاهية الاجتماعية**. د.ط. بيروت. مركز دراسات الوحدة العربية.

مجموعة من الفقهاء. (د.ت). **مجلة الأحكام العدلية**. د.ط. كراتشي: نور محمد، كارخانه تجارتِ كتب، آرام باغ.

محمصاني، صبحي. (1983). **النظرية العامة للموجبات والعقود**. ط3. بيروت: دار العلم للملايين.

مدكور، إبراهيم. (1975م). **معجم مصطلحات لعلوم الاجتماعية**. د.ط. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

المرداوي، أبو الحسن علي بن سليمان. (1419هـ). **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل**. ط1. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

المسيري، عبد الوهاب. (1979م). **الفردوس الأرضي**. ط1. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

المسيري، عبد الوهاب. (2006م). **موسوعة اليهود واليهودية (الموجزة)**. ط3. القاهرة: دار الشروق.

المسيري، عبد الوهاب. (2010م). **قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى**. ط2. القاهرة: نهضة مصر.

المسيري، عبد الوهاب. (2012م). **رحابة الإنسانية والإيمان**. ط1. القاهرة: دار الشروق.

المصري، رفيق يونس. (1993م). **أصول الاقتصاد الإسلامي**. ط2. دمشق: دار القلم.

المصري، رفيق يونس. (2000م). **مصرف التنمية الإسلامي**. ط1. بيروت: مؤسسة الرسالة.

ملحم، أحمد سالم. (2005م). **إعادة التأمين وتطبيقاتها في شركات التأمين الإسلامي**. ط1. عمّان: دار الثقافة للنشر والتوزيع.

منصور، أحمد إبراهيم. (2007م). **عدالة التوزيع والتنمية الاقتصادية**. ط1. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

المودودي، أبو الأعلى. (1401هـ/1981م). **تدوين الدستور الإسلامي**. ط5. بيروت: مؤسسة الرسالة.

الموسوي، فاضل الجابري. (2003م). **العدالة الاجتماعية في الإسلام**. د.ط. قم: المركز العالمي للدراسات الإسلامية.

الموصلي، عبد الله بن محمود. (1356هـ/1937م). **الاختيار لتعليل المختار**. ط1. القاهرة: مطبعة الحلبي.

ميردال، غونار. (د.ت). **النظرية الاقتصادية والدول النامية**. ترجمة: إبراهيم الشيخ. د.ط. القاهرة: الدار القومية.

النجار، عبد المجيد. (2008م). **مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة**. ط2. بيروت: دار الغرب الإسلامي.

النسفي، عبد الله بن أحمد بن محمود. (1432هـ/2011م). **كنز الدقائق**. تحقيق: سائد بكداش. ط1. بيروت: دار البشائر الإسلامية، ودار السراج.

النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف. (1392هـ). **شرح صحيح مسلم**. ط2. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

النووي، يحيى بن شرف أبو زكريا. (د.ت). **المجموع شرح المهذب**. د.ط. المدينة: المكتبة السلفية.

النووي، يحيى بن شرف. (1405هـ). **روضة الطالبين وعمدة المفتين**. ط2. بيروت: المكتب الإسلامي.

هلال وتايلر، وليام وكينث. (2009م). **اقتصاد القرن الحادي والعشرين**. ترجمة: حسن عبد الله بدر وعبدالوهاب حميد رشيد. ط1. بيروت: المنظمة العربية للترجمة.

هوبزباوم، إيرك. (2008م). **عصر رأس المال**. ترجمة: فايز الصياغ. ط1. بيروت: المنظمة العربية للترجمة.

الهيتمي، أحمد بن محمد بن علي. (1357هـ/1983م). **تحفة المحتاج في شرح المنهاج**. د.ط. مصر: المكتبة التجارية الكبرى.

الهيثمي، علي بن أبي بكر بن سليمان. (1414 هـ/1994م). **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**. تحقيق: حسام الدين القدسي. القاهرة: مكتبة القدسي.

الواحدي، علي بن أحمد. (1415هـ). **الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**. تحقيق: صفوان عدنان داوودي. ط1. دمشق: دار القلم والدار الشامية.

وليام هلال وكينث تايلر. (2009). **اقتصاد القرن الحادي والعشرين**. بيروت. المنظمة العربية للترجمة.

2- المقالات المحكّمة والأوراق البحثية

براق وكروش، محمد ونورالدين. (ديسمبر2012م). "الزكاة كآلية لتحقيق التنمية الاقتصادية والعدالة الاجتماعية". بحث مقدم **للملتقى الدولي حول: مقومات تحقيق التنمية المستدامة في الاقتصاد الإسلامي**، جامعة قالمة. الجزائر.

بقطاش، خديجة. (1981م). "أوقاف مدينة الجزائر بعد الاحتلال الفرنسي 1830". **مجلة الثقافة**، العدد62، الجزائر.

جناحي، عبد الله. (2003م). "العقلية الريعية وتعارضها مع مقومات الدولة الديمقراطية". **المستقبل العربي**، العدد: 288، بيروت.

الحطاب، كمال توفيق محمد. (2002م). "نظرات اقتصادية في حكمة توزيع الميراث في الإسلام"**، مجلة جامعة دمشق**، (جامعة دمشق، دمشق)، العدد02.

الخفيف، علي. (1976م). "التأمين وحكمه على هدي الشريعة الإسلامية وأصولها العامة"، بحث مقدم **للمؤتمر الأول للاقتصاد الإسلامي**، مكة المكرمة.

الزرقا، محمد أنس. (1404هـ/1984م). "نظم التوزيع الإسلامية"، **مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي**. العدد 01. جامعة الملك عبد العزيز. جدة.

الساعاتي، عبد الرحيم عبد الحميد. (1430هـ). "هل التأمين الإسلامي المركب تأمين تعاوني أم تجاري؟". **مجلة جامعة الملك عبد العزيز الاقتصاد الاسلامي**. العدد الثاني. السعودية.

السدحان، عبد الله ناصر. (1422هـ). "دور الوقف في بناء الحياة الاجتماعية وتماسكها". بحث مقدم **للمؤتمر الأول للأوقاف**. مكة المكرمة.

السند، عبد الرحمن. (1430هـ). "الضوابط والمعايير الشرعية للتامين التعاوني"، بحث مقدم **لملتقى التأمين التعاوني**، الرياض.

الصالح، عامر. (2014م). "أثر تدخل الخادمة في شؤون الأسرة داخل السكن في العلاقة التفاعلية بين الزوجين في المجتمع الكويتي". **مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية.** جامعة السلطان قابوس. مسقط.

صوالحي وبوهدة، يونس وغالية. (2013م). "إشكالات نماذج التأمين التكافلي وأثرها في الفائض التأميني: رؤية فقهية نقدية"، **مجلة التجديد**، المجلد 17، العدد 34. ماليزيا.

صوالحي، يونس. (أفريل2011م). "التأمين الإسلامي: مفهومه وخصائصه"، بحث مقدم إلى **الملتقى الدولي حول: مؤسسات التأمين التكافلي والتأمين التقليدي، بين الأسس النظرية والتجربة التطبيقية**، سطيف/الجزائر.

عبد العزيز وعبد الرحمن، محمد عز الدين وعزمان. (ديسمبر2011م). "دور المؤسسات الزكوية في معالجة الفقر وفق برنامج التنمية الاقتصادية: مؤسسة الزكاة بولاية سلانجور بماليزيا نموذجا". ورقة بحثية **للمؤتمر العالمي الثامن للاقتصاد والتمويل الإسلامي**. الدوحة.

عرفة، عبد القادر. (2009م). "سؤال العدالة وحفريات المفهوم"، ضمن: بومدين بوزيد، **فلسفة العدالة في عصر العولمة**. منشورات الاختلاف، الجزائر.

عليان بوزيان. (2014م) "توظيف مقاصد الشريعة في أسلمة المعرفة القانونية"، **مجلة إسلامية المعرفة**. العدد: 78. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. بيروت.

اللبان، إبراهيم. (1964م). "حق الفقراء في أموال الأغنياء"، منشور ضمن: مجمع البحوث الإسلامية، **بحوث المؤتمر الأول لمجمع البحوث الإسلامية**. مطابع مؤسسة أخبار اليوم. القاهرة.

محمصاني، صبحي. (فبراير1942). "مكانة المرأة في الإسلام"، **مجلة الأديب**، العدد الثاني.

المصري، رفيق يونس. (1993م). "توزيع الميراث بين الذكور والإناث، بحث عن الضابط والحكمة". **مجلة الاقتصاد الإسلامي**، جامعة الملك عبد العزيز، المجلد الخامس. السعودية.

منصور، سليم هاني. (2006م). "الوقف ودوره في التنمية الاجتماعية". بحث مقدم **للمؤتمر الثاني للأوقاف: الصيغ التنموية والرؤى المستقبلية**. المملكة العربية السعودية.

الهنداوي، حسن بن إبراهيم. (2013م). "استثمار أموال الزكاة وأثره في معالجة الفقر: التجربة الماليزية نموذجاً". ورقة مقدمة إلى: **الملتقى الدولي الثاني حول: المالية الإسلامية**. صفاقس، تونس.

ثانيا: المراجع الأجنبية

1- Published Books

Acemoglu & Robinson. (2012). *Why Nations Fail: The Origins of Power, Prosperity and Poverty.* London: PROFILE BOOKS.

Adler, Mortimer J. (1984). *Six Great Ideas*. New York: Macmillan Publishing Company.

Alhaji Adeleke. (1984). *The Islamic Concept of Social Justice*. Lahore: Islamic Publication.

Atkinson, Anthony. (2015). *InequalIty*. USA: Harvard University Press.

Baker, Lynch. & Lyons. (2009). *Affective Equality: Love, Care and Injustice*. UK: PALGRAVE MACMILLAN.

Barker, Paul. (1996). *Living as Equals*. New York. Oxford Univercity Press.

Boulding, Knneth. (1981). *the economy of love and fear*. USA: Praeger publishers.

Boyle, David. (2002). *The money changers, currency reform from aristotle to e-cash*. UK: Earthscan Publication.

Boyle, Edward. (1996). *Social Economics*. New York: Routledge.

Buckner & Yeandle. (2015). *Valuing Carers: The rising Value of Carer`s Support.* UK: CarersUk.

Charpentier, François. (2008). *Encyclopédie protection sociale: quelle refondation?* France: Economica.

Cherif, Mustapha. (2008). *Islam and the West: A Conversation with Jacques Derrida*. USA: University Of Chicago Press.

Crisp, Roger. (2013). *The Oxford handbook of the history of ethics*. Oxford: Oxford University Press.

Deborah, Valenze. (2006). *The Social Life of Money in the English Past*. UK: Cambridge University Press.

Dieterlen, Paulette. (2005). *Poverty: A Philosophical Approach*. New York: Rodobi.

DK. (2013). *The Politics Book*. London: Dorling Kindersley Limited.

Dwyer, Peter. (2000). *Welfare rights and responsibilities.* UK: The Policy Press.

El Gamal, M.A. (2006). *Islamic Finance: Law, Economics and Practice.* Cambridge University Press, New York

Esping-Andersen. (1990). *the Three Worlds of Welfare Capitalism.* UK: Cambridge: Polity Press.

Fan, C. Simon. (2014). *Vanity Economics: An Economic Exploration of Sex, Marriage and Family*. UK: Edward Elgar Publishing.

Femia, Joseph. (2006). *Pareto and Political Theory*. USA: Routledge.

Graeber, David. (2011). *Debt: The First Five Tousand Year*. New York: Melville House Publishing.

Green, David. (1995). *Community without Politics: Market Approach to Welfare Reform*. London: Institute of Economic Affairs.

Grubbs, Ju Evans. (2002). *Women and the Law in the Roman Empire*. London: Routledge.

Hantrais, Linda. (2000). *Gendered Policies in Europe*. London: Macmillan Press.

Harmon, Judd. (1946). *Political Thought: From Plato to the Present*. New York: McGraw Hill Book Company.
Harrigan, Jane. (2009). *Economic liberalisation, social capital and Islamic welfare provision.* Basingstoke: Palgrave Macmillan.
Harris & Seldon. (1979). *Over-ruled on Welfare*. London : Institute of Economic Affairs.
Harvey, David. (1996). *Justice, Nature and the Geography of Difference*. USA: Blackwell Publishers.
Harvey, David. (2005) *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press
Hayek. (1981). *Droit, Législation et Liberté*. Volume 2: *Le mirage de la justice sociale*. Paris: Presses Universitaires de France.
Hayek. (1982). *Law, Legislation and Liberty: A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy. Vol3: The Political Order of Free People*. London: Routledge.
Hayek. (1988). *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism*. London: Routledge.
Hayek. (2001). *The Road To Serfdom*. USA: Routledge.
Hülsmann, Jörg. (2008). *The Ethics of Money Production.* Alabama: Ludwig von Mises Institute.
Iqbal, Munawar. (1988). *Distributive Justice and Need Fulfillment in an Islamic Economy*. Islamabad: International Institute of Islamic Economics, and Leicester: The Islamic Foundation.
Jayasuriya, Kanishka. (2006). *Statecraft, Welfare, and the Politics of Inclusion.* New York: Palgrave Macmillan.
Jochumzen, Peter. (2010). *Essentials of Macroeconomics*. Ventus publishing Aps.
Johnston, David. (2011). *A Brief History of Justice*. USA: John Wiley & Sons.
Ju, Evans Grubbs. (2002). *Women and the Law in the Roman Empire*. London: Routledge.
Kennedy, Margarit. (2012). *Occupy Money: Creating an Economy Where Everybody Wins*. Canada, New Society Publishers.
Kennedy, Margrit.(1995). *Interest and Inflation Free Money*. Seva International.
Keynes, John M. (1936). The General Theory of Employment, Interest and Money. London. Macmillan.
Khan, Muhammad Akram. (2013). *What is Wrong with Islamic Economics?* UK: Edward Elgar.
Klugman, Jeni. (2002). *A Sourcebook for Poverty Reduction Strategies*. Washington: The World Bank.
Koenig, Harold. (2005). *Faith and Mental Health: Religious Resources for Healing*. Philadelphia and Londo: Templeton Foundation Press.
Kuran, Timur. (2006). *Islam and Mammon: The Economic Predicaments of Islamism*. USA: Princeton University Press.
Lietaer & Dunne. (2013). *Rethinking Money*. USA: Berrett-Koehler Publisher.
Marcuse, H., (2002), *One Dimensional Man*. New York: Routledge Classics.

Margenau, Henry. (1964). *Ethics and science*. New Jersy: Van Nostrand Company.
McConnel, Brue & Flynn. (2009). *Economics*. 18th. New York: McGraw-Hill.
Miller, David. (1999). *Principles of Social Justice*. London. Harvard University Press.
Morgan, Patricia. (2006). *Family Policy, Family Changes: Sweden, Italy and Britain Compared*. London: Civitas.
Nozick, Robert. (1974). *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books.
Oberoi & Halsall. (2018). *Revisiting Globalization*. USA: Springer.
O'brien & Penna. (1998). *Theorising Welfare, Enlightenment and Modern Society*. London: Sage publication.
Offe, Claus. (2012). *Contradictions of the Welfare State* (ed. J. Keane). South Africa: Hutchinson.
Perkins, John. (2004). *Confessions of an Economic HitMan*. San Francisco: Berrett-Koehler.
Pogge & Follesdal. (2005). *Real World Justice*. Dordrecht: Kluwer.
Pogge & Thomas. (2002). *World Poverty and Human Rights*. USA: B1ackwell.
Posner, Richard. (2014). *Economic Analysis of Law*. 9th. Netherlan: wolters kluwer law.
Posner. (1981). *the economics of justice*. London: Harvard University Press.
Qureshi, Anwar Iqbal. (1949). *Islam and the Theory of Interest*. Lahore: Rippon printing press.
Rawls, John. (1999). *A Theory of Justice*. USA: Harvard University Press.
Raymond, Williams. (2015). *Keywords: a vocabulary of culture and society*. USA: Oxford University Press.
Roemer, John. (1996). *Theories of Distributive Justice*. London: Harvard university press.
Roll, Eric. (1923). *A History of Economic Thought*. London, Faber and Faber.
Salverda, Wiemer. (2014). *Changing Inequalities and Societal Impacts in Rich Countries*. Oxford: Oxford University Press.
Sandel, Michael. (2010). *Justice*. 1st. New York. Farrar, Straus and Giroux.
Sen, Amartya. (1973). *On Economic Inequality*. Oxford: Clarendon Press.
Sen, Amartya. (1987). *on Ethics and Economics*. USA: Blackwell.
Shaw, George Bernard. (1928). *the Intelligent Woman's Guide to Socialism & Capitalism*. New York: Golden city Publishing.
Sommer, Christina Hoff. (1994). *Who Stole Feminism?* New York: SIMON & SCHUSTER.
Sommer, Hoff. (1994). *Who Stole Feminism?* New York: SIMON & SCHUSTER.
Tullock, Gordon. (1997). *Economics of Income Redistribution*. Netherlands: Springer.
Walker, Robert. (2005). *Social Security and Welfare: Concepts and Comparisons*. USA: Open University Press.

2- Articles

Aditya, P. D. (Aug2014). “How Wall Street Defanged Dodd-Frank”. *SSRN Electronic Journal.*

Akerlof, G. A., and Y. L. Yellen. (1990). "The Fair Wage-Effort Hypothesis and Unemployment", *Quarterly Journal of Economics* 105, 255-283.

Alam, N. (2010). “Islamic Venture Philanthropy: A Tool for Sustainable Community Development”. *SSRN Electronic Journal.*

Alamgir & Hassan. (2002), “Microfinancial services and poverty alleviation in Bangladesh: a comparative analysis of secular and Islamic NGOs”, in Iqbal, M. (Ed.), *Islamic Economics Institutions and the Elimination of Poverty*. Leicester:The Islamic Foundation.

Alias T.A. (2012). “Venture Capital Strategies in Waqf Fund Investment and Spending”, *ISRA International Journal of Islamic Finance*, Vol. 4, Issue1.

Arif, M. (1985). “Toward a Definition of Islamic Economics: Some Scientific Considerations”. *Journal of Research in Islamic Economics*. 2(2).

Arkadiusz Sieroń. (2017). “Inflation and Income Inequality”, *Prague Economic Papers*, vol. 2017, issue 6.

Atkinson & Brandolini. (2015). “Unveiling the Ethics behind Inequality Measurement: Dalton’s Contribution to Economics,” *Economic Journal* 125. Forthcoming.

Aydin, Necati. (2014). “Pareto efficiency in individualistic vs. altruistic society”, *Humanomics*, Vol. 30, No. 4.

Azid, Toseef. (2010), “Anthology of Islamic Economics: Review of Some Basic Issues”. *Review of Islamic Economics*. 13(2).

Balac, Z. (2008). “Monetary Inflation’s Effect on Wealth Inequality: An Austrian Analysis”. *Quarterly Journal of Austrian Economics*, 11(1).

Banerjee, Abhijit, Duflo, Esther. (2003). “Inequality and Growth: What Can the Data Say?” *Journal of Economic Growth*, 8, pp 267-299.

Berg, Andrew, Ostry & Jonathan. (2011). “Inequality and Unsustainable Growth: Two Sides of the Same Coin?” *IMF Staff Discussion Note*, IMF.

Bochel, Hugh. (2012). “The Conservative Tradition”. In: P. Alcock, M. May, and S. Wright. Eds. *The Student’s Companion to Social Policy*. USA: Wiley-Blackwell.

Buiter, Willem. (2009). "Islamic finance principles to restore policy effectiveness", *Financial Times*. London: July 22.

Burdett, K., R. Lagos, and R. Wright. (2003). "Crime, inequality, and unemployment", American Economic Review 93, 1764-1777.

Cassino, Dan. (2017). “When Male Unemployment Rates Rise, So Do Sexual Harassment Claim”. *Haevard Business Review*.

Chapra, Ahmed Habib. (2002). “Corporate Governance in Islamic Financial Institutions”. *Occasional Paper No 6,* Jeddah: Islamic Research and Training Institute/Islamic Development Bank.

Chiu, W. H., and P. Madden. (1998). "Burglary and income inequality", Journal of Public Economics 69, 123-141.

Chong, A. and M. Gradstein. (2007). "Inequality and institutions". *The Review of Economics and Statistics*. 89.

Choudhury, Masudul Alam. (2000). "The nature of Islamic socio-scientific inquiry Theory and application to capital markets". *International Journal of Social Economics*. Vol. 27 Iss 1.

Çizakça, Murat. (Nov1998). “Awqaf In History And Its Implications For Modern Islamic Economies”. *Islamic Economic Studies*, Vol. 6, No. 1.

Dasgupta & Kanbur. (2009). “Does philanthropy reduce inequality?”, *The Journal of Economic Inequality*, 9(1).

Davis, Angela. (1983). "The Approaching Obsolescence of Housework: A WorkingClass Perspective". In: *Women, Race, and Class*. New York: Vintage.

Demuijnck, Geert. (2005). “Poverty as a Human Rights Violation and the Limits of Nationalism”. In: Andreas Follesdal and Thomas Pogge. *Real World Justice*. Dordrecht: Kluwer.

Didier, Jacobs. (Nov2016). “Extreme Wealth Is Not Merited”, *Oxfam Discussion Paper*.

Dynan, K. E., Skinner, J., Zeldes. (2004). ”Do the Rich Save More?”. *Journal of Political Economy*, Vol. 112, issue 2, pp397–444.

El Diwany, Tarek. (Nov2002). “Islamic Banking isn’t Islamic,” *Banker Middle East*.

El-Diwany & Al-Haddad. (2018). “Boom, bust, crunch: is there an Islamic solution?”. http://www.islamic-finance.com/item153_f.htm. Accessed on: 25/08/2018.

El-Gamal, M.A. (2007). “Limits and dangers of Shari’a arbitrage”, In: *Integrating Islamic finance into the mainstream: Regulation, standardization and transparency*, ed. S. Nazim Ali. Cambridge: Harvard Law School.

Forst, Rainer. (2005). “Justice, Morality and Power in the Global Context,” in: Andreas Follesdal and Thomas Pogge. *Real World Justice*. Dordrecht: Kluwer.

Forst, Rainer. (2005). “Justice, Morality and Power in the Global Context”. in: Andreas Follesdal and Thomas Pogge. *Real World Justice*. Dordrecht: Kluwer.

Hamoudi, Haider Ala. (2007). “Muhammad’s Social Justice or Muslim Cant: Langdellianism and the Failures of Islamic Finance” *Cornell International Law Journal*: Vol. 40: Iss. 1, Article 2.

Haneef, M. Aslam (2005). “Can There Be an Economics Based on Religion? The Case of Islamic Economics”, Post-Autistic Economics Review, 34.

Haniffa & Hudaib. (2007). “Exploring the Ethical Identity of Islamic Banks via Communication in Annual Reports”. *Journal of Business Ethics*. 76:97–116.

Hasanuzzaman, S. M. (1984). “Definition of Islamic Economics”. *Journal of Research in Islamic Economics*, 1(2).
Hülsmann, J. G. (2014). “Fiat Money and the Distribution of Incomes and Wealth”. In: *The Fed at One Hundred: A Critical View on the Federal Reserve System.* Ed: David Howden, Joseph T. Salerno. Switzerland: Springer.
Iqbal, M. (2002). “Islamic Economics Institutions and the Elimination of Poverty”. The Islamic Foundation, Leicester.
Josten, S. D. (2003). "Inequality, crime and economic growth. A classical argument for distributional equality", International Tax and Public Finance 10, 435-452.
Josten, S. D. (2004). "Social capital, inequality, and economic growth". *Journal of Institutional and Theoretical Economics.* Zeitschrift Fur Die Gesamte Staatswissenschaft 160.
Kameel, Ahamed. "Monetary Cause of Poverty". The Official Blog of Dr. Ahamed Kameel Mydin Meera: <http://www.ahamedkameel.com> (accessed on 09/10/18)
Kaminer, Wendy. (Apr1998). “The Trouble With Single-Sex Schools”. *The Atlantic Monthly*.
Kamla & Rammal. (2013). "Social reporting by Islamic banks: does social justice matter?". *Accounting, Auditing & Accountability Journal*. Vol. 26 Iss 6.
Kamla, R. (2009). Critical insights into contemporary Islamic accounting. Critical Perspectives on Accounting, 20(8).
Kelly, Morgan. (2000). "Inequality and crime", Review of Economics and Statistics 82, 530-539.
Kenneth W. Stikkers , (2014),"The great divorce: the freeing of markets from communities and from moral constraint", Humanomics, Vol. 30 Iss 3.
Khan, Feisal. (2010). “How ‘Islamic’ is Islamic Banking?”, *Journal of Economic Behavior & Organization*, 76.
Kulikauskas, Darius. (2013). “Economic Inequality: A Survey Of Recent Literature”. *Ekonomika*. Vol. 92(1).
Kulikauskas, Darius. (2013). “Economic Inequality: A Survey Of Recent Literature”. Ekonomika. Vol. 92(1).
Lambert, Thomas. (Feb2018) “Lobbying on Regulatory Enforcement Actions: Evidence from U.S. Commercial and Savings Banks”. *Management Science*.
Lappalaine, R. E., & Motevasel, I. N. (1997). “Ethics of care and social policy”. *Scandinavian Journal of Social Welfare*, 6(3).
Ledoit, O. (2011). “The Redistributive Effects of Monetary Policy”. *University of Zurich Department of Economics Working Paper.* Series No. 44.
Leire San-Jose, Jon Cuesta. (2018) "Are Islamic banks different? The application of the Radical Affinity Index", *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management*.
Lerman, Robert. (2002). “How Do Marriage, Cohabitation, and Single Parenthood Affect the Material Hardships of Families with Children?”, *Urban Institute publication*, Washington, D.C.

Li, H., Zou, H-F. (2002).” Inflation, Growth, and Income Distribution: A Cross-Country Study”. *Annals of Economics and Finance*, 3.
Lin, K. (2004). “Sectors, Agents and Rationale”. *Acta Sociologica*, 47(2), 141–157.
Maali, Casson & Napier. (2006). “Social Reporting by Islamic Banks”. *Journal of Accounting: Abacus*. Vol. 42, No. 2.
Marisa Garcia Rachel. (2015). “Greenley Virginie, Martin-Onraët, Lindsay Pollack”. *Women's Workforce Participation in Indonesia and Malaysia*. USA: Nathan Associates Inc.
Markom, Ruzian. (2018). “The Role of Law and Shariah Governance in Islamic Finance Towards Social Justice in Diversity”. *Diponegoro Law Review.* 3. 142.
Merrett, Christopher. (2004). “Social Justice: What Is It? Why Teach It?” *Journal of Geography*. 103:3.
Monnin, P. (2014). “Inflation and Income Inequality in Developed Economies”. *The Centre for Economic Performance Working Paper*. No. 1.
Naqvi, S. (1997). “The Dimensions of an Islamic Economic Model”, *Islamic Economic Studies*, 8 (2),
Noriyuki, Takayama. (May 1979). "Poverty, Income Inequality, and Their Measures: Professor Sen's Axiomatic Approach Reconsidered". *Econometrica*. 47 (3).
Palley, Thomas. (1994). “Capital Mobility and the Threat to American Prosperity”. *Challenge*, 37:6.
Philippon & Reshef. (Nov2012). “Wages and human capital in the U.S. financial industry: 1909– 2006”. *The Quarterly Journal of Economics,* Vol. 127, Issue 4.
Quentin & Yitzhaki. (2002). “Inequality and Social Welfare”. In: Jeni Klugman, *A Sourcebook for Poverty Reduction Strategies*. Washington: The World Bank.
Ryan & Deci. (1989). “On Happiness And Human Potentials: A Review of Research on Hedonic and Eudaimonic Well-Being”. *Annual Review of Psychology*, vol:57.
Saifuddin, Farhah Binti, Saim Kadibi, Refik Polat, Yahya Fidan and Omer Kayadibi. (2014). “The Role of Cash Waqf in Poverty Alleviation: Case of Malaysia”, *Muktamar Waqf Iqlimi*. Malaysia.
Sarah Voitchovsky. “Inequality and Economic Growth”. In: The Oxford Handbook of Economic Inequality, Chapter: Inequality and economic growth, Publisher: Oxford University Press, Oxford, Editors: Wiemer Salverda, Brian Nolan, Timothy M. Smeeding, pp.549-574.
Schmitt, John. (2012). “Economic Development and Inequality in the United States Since1979: Inequality as Policy”, in: Traub-Merz, R. *Redistribution for Growth? Income Inequality and Economic Recovery*. Friedrich-Ebert-Stiftung, Shangai Coordination Office for International Cooperation.
Shafinah Rahima, (2003) *Distributive Justice: A Perspective from Islamic Economics Literature.* Universiti Malaysia Sarawak: Journal of Emerging Economies and Islamic Research, Vol. 1, N:3

Shapiro, Carl. (Feb2018). “Antitrust in a Time of Populism”. *International Journal of Industrial Organization*. 27.
Spencer, Stephen. (2001). “William Temple and the Welfare State: A Study of Christian Social Prophecy”, *Political Theology*, 3:1.
Stiglitz, Joseph. (2015). “Inequality and Economic Growth”, *Political Quarterly*.
Timothy & Tanya. (2011). “The Triple Bottom Line: What Is It and How Does It Work?” *Indiana Business Review*. Bloomington Vol. 86, Iss. 1.
Tisdell & Ahmad. (2018). “Microfinance: economics and ethics”. *International Journal of Ethics and Systems*, 34(3).
Tokhais, Ibrahim (1982). “Social Justice in Islamic Law”. A doctoral dissertation submitted to the faculty of government. Claremont McKenna College.
Uslaner, E. M., & Brown, M. (2005). Inequality, Trust, and Civic Engagement. American Politics Research, 33(6), 868–894.
Voitchovsky, Sarah. (2009). “Inequality and Economic Growth”. In: Salverda, Wiemer, Nolan, Brian, Smeeding, Timothy M. (Eds.) *The Oxford Handbook of Economic Inequality*, Oxford University Press, pp549-574.
Walter Frick. (Nov2017). “As More People Worry about Monopolies, an Economist Explains What Antitrust Can and Can’t Do”. *Business Harvard Review*.
Wan, Chang Da. (2012). “The Changing Gender Disparity in Malaysian Higher Education: Where are the boys?”. *Bulletin of Higher Education Research,* vol. 20.
World Bank. (2006). “Equity and Development”. *World Development Report*.
Zaman, A. (2005). “Towards a New Paradigm for Economics”. *Journal of Islamic Economics*. King Abdul Aziz University. 18 (2).
Zaman, Asad. (2010). “Islamic Economics: A Survey of the Literature”. *Islamic Studies*, Vol. 49, No. 1.
Zaman, M.R. (2008). “Usury (Riba) and the place of bank interest in Islamic banking and finance”. *International Journal of Banking and Finance*. 6.

فهرس الموضوعات